سلسلة فلاسفة غيروا مجرى التاريخ

المفكر والفيلسوف المجنون

نيتشه

فلسفته وهكذا تكلم زارادشت

(١٥ أكتوبر ١٨٤٤ - ٢٥ أغسطس ١٩٠٠م)

المؤلف

يوسف أبو الحجاج الأقصري

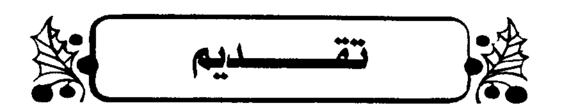
اسم الكتاب : فردريك نيتشة

اسم المؤلف : يوسف ابو الحجاج الأقصري

اسم الناشر : مكتبة زهران - دار الراوي

رقم الايداع : 15497 / 2017

الترقيم الدولي : 978-977-349-103-1



تقديم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وبعد....

* هذا الإصدار يتحدث عن أحد الفلاسفة الذين ساهموا في تغيير كثير من المفاهيم التي كانت سائدة قبل ظهوره... إنه نيتشه ويبقى السؤال المعتاد دائمًا وهو لماذا نيتشه بالذات؟

الجواب إن نيتشه كان قبل كل شيء مفكرًا حضاريًا، ورسالته في الحياة لم تكن رسالة فيلسوف صاحب مذهب نظري، وإنما كانت أساسًا رسالة ناقد للحضارة التي يعيشها. وعلى الرغم من كل ما امتازت به نظرته إلى الحضارة الأوربية المعاصرة له من عمق ومن قدرة على النفاذ إلى ابعد الأغوار، فإنه كان ابنًا لحضارة لم تكتمل. فنيتشه نتاج أصيل للقرن التاسع عشر، وما كان في وسعه، وهو يعيش في ذلك القرن، أن يصدر حكمًا دقيقًا شاملًا على الحضارة الغربية المعاصرة له، لسبب واضح هو أن تلك الحضارة كانت تمر بفترة انتقال إلى عهد جديد لم تكن عناصره قد اكتملت بعد، بل لم يكن بعضها قد ظهرت بوادره أصلًا وهذا هو السبب في شهرة هذا الفيلسوف «نيتشه».

* ففي القرن التاسع عشر كان النمط الفكري الشائع – في ميدان الفلسفة الحضارية- هو النمط القلق المضطرب، ولم يكن من المستغرب على الإطلاق أن تظهر نماذج شاذة لمفكرين يدعون إلى الفردية المطلقة، أو إلى الفوضوية، أو إلى

القومية الضيقة الأفق، إذ أن اضطراب التفكير وعدم استقراره كان أمرًا طبيعيًا في عصر انتقل فيه العالم الغربي من حياة قديمة إلى حياة جديدة، دون أن يدرك المعالم الكاملة لتلك الحياة الجديدة أو يستكشف أبعادها الحقيقية أو يهتدي بوضوح إلى طريقة خلالها. في ذلك القرن اختفت طبقات كاملة- طبقات النبلاء والأشراف والإقطاعيين الوراثيين – وظهرت طبقات جديدة لم يكن لها من قبل أي صوت مسموع – طبقات العمال وأصحاب الأعمال – وكان هذا التغيير الأساسي مقترنًا في البداية باختفاء بعض المعالم الثقافية التي كان يرعاها النبلاء، وظهور معالم أخرى أكثر ملاءمة للطبقات الناشئة التي لا تتميز بعراقة الأصل أو بامتداد جذورها في الماضي البعيد. وكان من الواضح أن تحولا ضخمًا يطرأ بالفعل على حياة الإنسان الأوربي، ولكنه بدا للكثيرين عندئذ تحولا إلى الأسوأ، وخيل إليهم أن التاريخ يتدهور وأن القيم تنهار، وأن العصر الجديد لن يكون إلا عصر التفاهة والسطحية والابتذال. كان ذلك إذن عصر تجربة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان، ولم يكن من الممكن أن تثمر البذور التي غُرست في القرن التاسع عشر إلا في القرن العشرين، بل إن بعضها لم يؤت ثماره كاملة إلى اليوم. وعلى أية حال فإن الرؤية قد أصبحت الآن واضحة، ومعالم الطريق قد استبانت، والتجارب قد تبلورت، وبدأ يتحقق ما كان في القرن الماضي مجرد «مشروع» مبهم.

* ولقد كان نيتشه يفخر دائمًا بأنه يتحدث للمستقبل، وبأن أفكاره لن تفهم إلا بعد مائة عام. وقد تكون بعض اتجاهاته الفكرية سابقة لأوانها بالفعل، غير أن توقفه العقلي العام، ونظرته إلى الحضارة الغربية بوجه خاص، تبدو لنا اليوم متخلفه عن ركب العصر إلى حد بعيد. إن الإنسان الأرقى، أو ما فوق الإنسان، كما تصوره نيتشه، لن يظهر بوصفه امتدادًا وارتقاء للفرد الأرستقراطي المنعزل، بل إن الشواهد كلها تدل على أنه سيظهر من «المجموع» – من أولئك الذين كان

نيتشه يعدهم عبيدًا لا سادة. والصراع الثقافي والأخلاقي والفني في عصرنا الحالي لا يحمل شيئًا من آثار تبؤات نيتشه، وإنما يسلك طرقًا لم يكن في مقدوره أن يتنبأ بها على الإطلاق.

* ومع كل ذلك، فإن نيتشه سيظل دائمًا مفكرًا يقرأ الناس له ويقرأون عنه بشغف واهتمام. ومهما تباعد تيار العصر عن أفكاره الأصلية، فسيظل الناس يجدون متعة في كتابات ذلك المفكر الذي لا يستطيع أحد أن ينكر إخلاصه، حتى للقضايا الخاسرة، والذي نادى الإنسان بأسلوب غنائي رائع، وتغلغلت بصيرته النفاذة في أعماق النفس البشرية، وخاطبنا بصراحة لا تخلو من القسوة، وعالج كثيرًا من أمراضنا التقليدية المزمنة بطريقة الصدمات العنيفة المفاجئة. إن نيتشه يمثل نمطًا فريدًا من المفكرين والكُتاب، نجد متعة في الرجوع إليه من آن لآخر، وقد نجد في بعض الأحيان صعوبة في الامتناع عن الانسياق وراءه والاستسلام لتياره الجارف، ولكن من علامات الاتزان العقلي أن نلتزم جانب الحذر إزاءه، إذ أنه كان – إلى حد بعيد – مراهقًا في عنفه ورومانسيته، ولا بد للعقل الناضج أن يتجاوز دور المراهقة الفكرية. وقيل أنه في آخر أيامه وقبل وفاته أصيب بالجنون.

ومع نيتشه وأفكاره تدور سطور هذا الإصدار..

مع تمنياتي بقراءة ممتعة لأفكار هذا الفليسوف المجنون

المؤلف

يوسُف أبو الحجّاج الأقصري

***



الاسم: فريدريك فيلهيلم نيتشه

الميلاد: ١٥ أكتوبر ١٨٤٤

الوفاة: ٢٥ أغسطس ١٩٠٠ عن ٥٥ عام في سكسونيا

المواطنة: مملكة بروسيا

الجنسية: قيل ألماني

الديانة: لا ديني (ملحد)

المدرسة الأم: جامعة بون

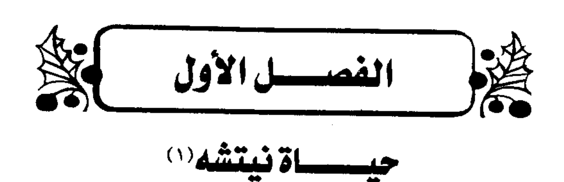
اللغة: الألمانية

المهنة: فيلسوف – لغوي – شاعر – ناقد موسيقي- أستاذ جامعي

سبب الوفاة: مرض بالرئة

أشهر أعماله: هكذا تكلم زرادشت عام ١٨٨٣م وهي رواية فلسفية تتألف من أربعة أجزاء وهي سلسلة مقالات وخطب.

***



حيـــاة نيتشه(١)

* شيء واحد اتفق عليه كل من كتبوا عن نيتشه، وأكده هو ذاته في كتاباته، وأعني به أن فلسفته قد امتزجت بحياته وأصبحت تكون قطعة منها، وأنه يتفلسف بكيانه كله، وبوجوده الكامل، ولا يتفلسف نظريًا، أو يفكر في مشاكل تجريدية جامدة فقدت صلتها بالحياة. وهكذا كان نيتشه يمثل نوعًا فريدًا من الفلاسفة، نوعًا يجعل حياته في هوية مع فكره، ويقضي على كل حد فاصل بينهما، ولا يثق بأية مشكلة عقلية لا تسري مع الحياة في تيارها، ولا تنبع من أعماق شخصية مَنْ يفكر فيها.

* ولسنا ندعي أننا سوف نخرج على هذا الإجماع، ونقرر أمرًا مخالفًا لما شهد به نيتشه ذاته، وأكده كل الباحثين عنه. غير أننا نود أن نوضح المعنى الحقيقي لهذا الاتفاق بين حياة الفيلسوف وتفكيره، وأن نستخلص الدلالة الصحيحة لتلك الفلسفة التي تنبع عن الحياة، وتتقلب معها في كل ما يطرأ عليها من تغيرات.

* ذلك لأن القول بأن فكر الفيلسوف في حوية مع حياته، وبأن كل الحدود الفاصلة بينهما قد أُزيلت، هذا القول لا يوضح الأمور كثيرًا: فمن الممكن أن تكون حياة الفيلسوف سائرة في مجراها الطبيعي، ويكون تفكيره تابعًا لهذه الحياة،

(١) أتناول حياته الفكرية بعيدًا عن حياته الشخصية أو معتقداته الدينية أو السياسية ... ويهدف هذا الإصدار إلى تعريف القارئ بحقيقة أفكار وفلسفة نيتشه.. وخاصة أولئك الذين ينبهرون بهذا الفليسوف.... المؤلف يوسف أبو الحجاج.

مستمدًا كله منها، ومما اكتسبه من خبرات فيها. ومن الممكن أيضًا أن يكون تفكير الفيلسوف هو الأصل، وتكون حياته كلها دائرة حول محور هذا التفكير: في الحالتين تكون حياة الفيلسوف هي وتفكيره شيئًا واحدًا، ولكن شتان ما بين الموقفين.

* إن الشخصية الأولى شخصية ذات تجارب زاخرة، وحياتها مليئة بالخبرات الواقعية التي تزيدها عمقًا على الدوام، وتظل هذه التجارب والخبرات منطلقة في طريقها الطبيعي، لا يعوقها شيء، ولا يحول بينها وبين الحركة الدائمة حائل، ومن خلال هذه التجارب الممتلئة المتجددة، ينمو تفكير الفيلسوف، وعليها يتغذى كأي كائن حي، فإذا ما تسنى لك أن تطلع على هذا التفكير مدونًا، لما وجدته إلا ثمرة لتجارب الفيلسوف التي تُستمد من الحياة التلقائية وتكتسب من الواقع المتجدد.

* أما الشخصية الثانية فهي ضحلة التجارب، صلتها الواقع الحسي هزيلة، وخبرتها بالحياة سطحية، غير أن هذا الافتقار إلى التجربة الحية يعوضه عندها تجسيم للمشاكل الفكرية إضفاء الحياة عليها. فالمفكر في هذه الحالة منعزل عن الحياة، زُهدًا فيها أو عجزًا عن مجاراتها، ولكنه إذ فقد صلته بما هو حي واقعي، يخلق حياة جديدة من فكره، وينفخ في مشاكله العقلية من روحه، فإذا بالحياة تنبض في هذه المشاكل، وإذا بها كائنات حية يتعامل معها كما لو كان يتعامل مع الأحياء ذاتهم. وهنا أيضًا تكون حياة الفيلسوف وتفكيره شيئًا واحدًا، غير أن الأصل هنا هو الفكر، وما الحياة إلا صفة أضفاها هو على هذا المفكر، وظل تابع له.

* وأحسب أن الناس إذا صادفوا مفكرًا يوصف تفكيره بأنه قطعة من حياته، وبأنهساير هذه الحياة ولم ينفصل عنها، كان أول ما يتبادر إلى ذهنهم هو المعنى الأول، وظنوا أنهم إزاء شخصية استمدت فلسفتها من واقع حياتها الزاخر

بالتجارب. وهذا بالفعل هو أول ما يطرأ على الأذهان كلما رُددت أمامها هذه العبارة العامة، القائلة إن فلسفة نيتشه إنما استمدت من حياته ومن وجوده الشخصي. غير أن في هذا سوء فهم ينبغي أن نحذر الوقوع فيه. فنيتشه في واقع الأمر فيلسوف من ذلك النمط الآخر، الذي جعل فكره حيًّا عن طريق إثراء الفكر وبعث روح الحياة فيه، لا عن طريق إثراء الحياة واستخلاص الفكر من حكمة تجاربها. وهو لم يقف أمام الحياة وجهًا لوجه، بل وقف أمام أفكار ومشاكل أباها ذهنه، وحلت لديه محل الواقع المباشر الذي نتعامل معه في تجربتنا الحية. وكانت الفكرة الواحدة لديه قادرة على أن تبعث فيه الغضب والثورة أو الراحة والسرور، وكل المشاعر التي لا تبعثها فينا عادة إلا المواقف الواقعية الحية.

وهنا نجد أنفسنا إزاء نتيجة غريبة كل الغرابة: ذلك لأن هذا المفكر الذي كان يسخر من كل فيلسوف تجريدي، ويؤكد أن أحط صور الإنسان وأكثرها تشويهًا هي صورة الإنسان النظري — هكذا المفكر نظري بدوره، تجريدي هو الآخر، وتفكيره إنما هو وجه من أوجه نشاط عقله الخالص.. ألـم نقل إن تجاربه الحية هزيلة، وإن حياته كلها كانت تدور حول محور الفكر، الذي هو أساسها، وهو الذي يعطيها معناها؟ وماذا يكون الإنسان النظري، إن لم يكن إنسانًا تتلون حياته بلون مشاكله العقلية، وتدور كلها حول مركز واحد، هو الفكر المنفصل عن الواقع؟...

* إن نيتشه قد وجه نقده اللاذع إلى أولئك الذين يتفلسفون بين جدران أربعة، وعلى كرسي وثير ... فأين كان يتفلسف هو؟ ألـم يكن أكثر الناس عزلة وتفردًا؟ الم تكن حياته كلها تسير في طريق موحش، يزداد بُعدًا عن الناس بالتدريج؟ ألـم يكن يفخر بانطوائه، وبترفعه؟ ففي أي شيء يفترق إذن عن تلك العقول التي كانت تنحصر بين أربعة جدران، وتحيا في جو مفارق لواقع الناس؟

تلك هي النتيجة الغريبة التي ينتهي عليها تحليلنا السابق. ولكن أكان نيتشه

بحق متناقضًا مع ذاته إلى هذا الحد الصارخ؟ هل كان هو الآخر إنسانًا نظريًا له نفس الصورة المقيتة التي حمل عليها ونفر منها؟ الحق أننا لا نهدف إلى إثبات ذلك، ولا ندعي أن طريقة نيتشه وطريقة (كانط) في التفكير تنتميان إلى نمط واحد، بل إن اختلافهما الأساسي أمر مشاهد لا يحتاج إلى دليل. فكيف نخرج إذن من هذا الموقف المحير، الذي نرى فيه نيتشه من جهة شبيهًا بالمفكرين النظريين، لترفعه التام على كل ما يتتمي إلى واقع الناس بسبب، ونراه من جهة أخرى مختلفًا عن المفكرين النظريين، بما يضفيه على مشاكله من حركة دائمة وانفعال حي؟

* إن حل الإشكال إنما يكون في تلك التفرقة التي وضعناها من قبل بين نوعين من التفكير المرتبط بالحياة: نوع يرتبط بالحياة المليئة الزاخرة، التي تتوالى تجاربها لتكسب التفكير عمقًا مستمدًا من خبرة عينية واعية، ونوع تنحصر حياته في مشاكله ذاتها، ويجسد هذه المشاكل ليجعل منها عناصر كاملة للحياة.

هذا النوع الأخير هو الذي ينتمي إليه نيتشه، وهو نوع إذا تعمقنا في تحليله وجدناه يحتل موقعًا وسطًا بين التفكير النظري الخالص، والتفكير العيني الحي. فهو نظري لأن العالم الذي يحيا فيه هو عالم العقل، ولكنه أيضًا عيني، لأنه لا يتأمل مشاكله بتلك النظرة الهادئة الباردة التي يتأملها بها المفكر النظري الخالص، ولا يشاهد أفكاره كما يشاهد المرء عرضًا مسرحيًا لا تربطه بما يجري فيه أية صلة عميقة. وإذن، فإن شئت أن تجري مقارنة بين (كانط) ونيتشه، لكان لزامًا عليك أن تنفي عن العلاقة بينهما صفة التضاد الكامل، إذ هما معًا فيلسوفان يتعاملان مع مشاكل عقلية صرف يستمدان، تفكيرهما من حياة مليئة وتجارب واقعية عميقة. وكل ما في الأمر هو أن أولهما يتأمل مشاكله بعقل محايد، ويشاهدها وهو في موقف المتفرج، أو الحكم الذي يُلاحظ عن بعد دون أن يتدخل في الصراع، أما

الآخر، فهو طرف أصيل في ذلك الصراع، وهو مندمج فيما يحاول أن يحله من المشاكل على نحو تصبح معه هذه المشاكل هي وحدها قوام حياته. ومن جهة أخرى، فإذا أجرينا مقارنة بين تفكير نيتشه، وبين مفكر ينتمي إلى ذلك النمط الآخر، الذي توجه حياته المنطلقة تفكيره وتحل له مشاكله، لوجدنا أن حياة نيتشه لم تكن هي التي تقود تفكيره، بل كان تفكيره هو الذي يقود حياته. وبينما يكون في وسعنا، في الحالة الأخرى، أن نلقي ضوءًا ساطعًا على الفكر إذا درسنا الحياة، فإننا في حالة نيتشه نستطيع – على العكس من ذلك- أن نفهم كل تفاصيل الحياة إذا درسنا الفكر.

* ومجمل القول إن تلك الهوية القائمة بين الحياة والفكر عند نيتشه، لا تعني أن تفكيره يستمد من حياته، وإنما تعني أن حياته هي التي تستمد من تفكيره.

هذه الحقيقة الأولى، التي حرصنا على إيضاحها في مستهل حديثنا عن حياة نيتشه، وهي ترسم لنا المنهج الذي ينبغي أن نتبعه في دراسة هذه الحياة. فالوقائع الخارجية في حياة نيتشه قليلة، وليست لها أهمية خاصة. وأهم وقائع تلك الحياة ترتد في نهاية الأمر إلى مشاكل فكرية. وعلى ذلك، فسوف نمر سريعًا بتلك الحوادث الخارجية، حتى نفسح المجال لبحث المشاكل الحقيقية التي تحكمت في حياته، وطبعت فلسفته كلها بطابعها الخاص.

***

بانوراما حياته

* في أواسط القرن التاسع عشر، وعلى التحديد في ١٥ أكتوبر من عام ١٨٤٤، ولد نيتشه في ريكن وهي بلدة صغيره قرب ليبتسج. وأهم ما ينبغي أن نذكره عن أسرته أن أجداده لأبيه، أعني عائلة نيتشه، كان معظمهم من رجال الدين، وكذلك تنحدر أمه من اسرة إيار وهي بدورها أسرة شغل كثير من أفرادها مناصب دينية. وهكذا كان الدين يلعب دورًا أساسيًا في طفولة نيتشه، والذي كرس جهد حياته ليوجه إلى الروح الدينية أعنف نقد تعرضت له خلال ألفي عام.

* ويبدو أن وفاة أبيه وهو في سن الخامسة جعلته يرسم له صورة أسطورية، ويمتدح فيه صفات لا شك أنه لم يلمسها فيه عن كثب، إذ لا يعقل أن يكون قد حلل شخصية أبيه وهو دون الخامسة! وعلى أية حال، فقد عاش نيتشه بعد وفاة أبيه في بيئة نسائية خالصة، ولا بد أن هذه البيئة لم تكن تروق له، إذا حكمنا على الأمر في ضوء حملة نيتشه العنيفة على المرأة فيما بعد.

* وفي عام ١٨٥٨ التحق نيتشه بمدرسة بفورتا، ثم غادرها إلى جامعة بون بعد ست سنوات. وعندما انتقل أستاذه في اللغويات، ريتشل إلى ليبتسج، تبعه نيتشه إليها. وخلال تلك الفترة بدأ اتجاه يتبلور في دراسة اللغويات والآداب الكلاسيكية، وأخذ ينصرف عن اللاهوت، بعد أن كان في الأصل ينتوي التخصص فيه. وظل نيتشه في الجامعة أربع سنوات، تخللتها فترة خدمة عسكرية انتهت بحادثة. ومن العجيب أن يُختار نيتشه، في نفس العام الذي أنهى فيه دراسته الجامعية، أستاذًا لفقه اللغة في جامعة بازل، بعد توصية من أستاذه ريتشل، الذي وصفه لدى المسئولين هناك بأنه عبقري. وهكذا بدأت مرحلة شاذة في حياة نيتشه، هي مرحلة الأستاذية الجامعية.

* في هذه الفترة اهتدى نيتشه إلى مصدرين أساسيين من المصادر التي استقى منها تفكيره، ودارت فلسفته حولها، إما بالعرض أو بالنقد، وأعني بهما شوبنهور، وفاجنر. أما شوبنهور، فسوف يتسع المجال لبحث مدى تأثيره في نيتشه خلال بحث الآراء الفلسفية لهذا الأخير، وأما فاجنر، فسوف نفرد له جزءًا خاصًا من هذا العرض لحياة نيتشه.

* حين نشبت الحرب السبعينية بين ألمانيا وفرنسا، ساهم نيتشه فيها أولًا، فلم يفد منها سوى سلسلة من الأمراض التي انتقلت إليه بالعدوى من الجنود المصابين وظل يقاسي منها طوال حياته. وكان نيتشه في أول الأمر متحمسًا لبني وطنه، ولكنه حين أدرك أن الألمان هم الذين بدأوا العدوان، حمل على هذه الحرب ونتائجها، وعلى نمو روح التعصب القومي للألمان، واحتقارهم للفرنسيين، الذين كان نيتشه دائم الإعجاب بهم.

* لم يكن نيتشه متحمسًا حين عاد لمتابعة إلقاء محاضراته في الجامعة. ذلك لأن محاضراته لم تلق النجاح الكافي، بل إن أبحاثه الفيلولوجية المختلفة في تلك الفترة لم تصادف اهتمامًا كبيرًا، وكذلك الحال في أول كتاب له، وهو ميلاد المأساة من روح الموسيقي. وبدأت وطأة الأمراض تشتد عليه، مما جعله يتوقف في فترات متقطعة عن العمل بالجامعة.

* يبدو أن نيتشه كان في هذه الفترة يوفي دينًا لأساتذته، ففيها كتب عن شوبنهور، وعن فاجنر، وعن بعض معاصريه، في تلك المجموعة التي أطلق عليها اسم خواطر في غير أوانها، فضلًا عن الكتاب السابق الذي ألفه متأثرًا بفاجنر.

* على أنه حين بدأ ينقطع عن الجامعة، ويطوف أرجاء إيطاليا وسويسرا، كان قد تجاوز مرحلة التأثر المباشر بشوبنهور وفاجنر، وبدأت فترة من التأليف العقلي النقدي، ظهر فيها تحرره بوضوح، وبدأ فيها يوجه نقده إلى كل مقومات

العصر، فظهر له كتاب «أمور إنسانية، إنسانية إلى أقصى حد» في جزأين بدأ الأول في سنة ١٨٧٦ وانتهى من الثاني في سنة ١٨٧٩. وفي العام التالي، وفي جو فينيسيا المتحرر، كتب نيتشه «الفجر»، ثم بدأت فترة من التأليف الخصب، ظهر له فيها العلم المرح (١٨٨٢) و«هكذا تكلم زرادشت» (١٨٨٣- ١٨٨٥) و«بمعزل عن الخير والشر» (١٨٨٥) و«أصل نشأة الأخلاق» (١٨٨٧). وفي خلال كل ذلك، كان يعد مواد كتابه الأكبر، الذي كان ينوي فيه تدوين خلاصة فلسفته بطريقة منهجية منظمة، والذي لم تتح له فرصة إتمامه وتنسيقه، فنُشر كما تركه ضمن مؤلفاته المختلفة، وأعني به كتاب «إرادة القوة» (١٨٨٤- ١٨٨٨). وحتى العام الأخير من حياته الواعية، ظل نيتشه يؤلف بغزارة، فأخرج رسالتين عن فاجنر، هما قضية فاجنر، ونيتشه ضد فاجنر. وانتهى عهده بالتأليف بكتاب (هوذا الرجل) الذي عرج فيه على شخصيته هو، فتناولها هي وكتاباته بالتحليل، وكأنه لم يشأ أن ينتهي من التأليف دون أن يعرض على الناس رأيه في نفسه.

* عندما وصل تفكيره إلى هذه القمة، وبلغ في نقده أقصى الحدود التي يمكن ذهنه أن يبلغها، لم يقوَ عقله على المضي في طريقه، فإذا بأعراض الجنون الحقيقية تظهر عليه. ففي ديسمبر سنة ١٨٨٨ وصلت منه إلى أصدقائه خطابات بإمضاء «نيتشه – قيصر»، وتلقت كوزيما، زوجة فاجنر، خطابًا منه يقول فيه «أريان – إنني أحبك- ديونيزوس». وبينما كان يسير في شوارع تورين، شاهد فرسًا يضربه صاحبه ضربًا أليمًا، فألقى بنفسه عليه ليحميه، ثم سقط على الأرض صريع الجنون. وقضى نيتشه ما يقرب من اثني عشر عامًا في فيمار بعيدًا كل البعد عن عالم العقلاء، إلى أن مات في ٢٥ أغسطس سنة ١٩٠٠.

* من الظواهر المؤسفة أن جنون نيتشه الأخير قد استغل أسوأ استغلال، فذهب بعض الكتاب إلى أن مؤلفاته كلها تتسم بطابع الجنون، وأن اللوثة العقلية

تظهر فيها كلها – بدرجات مختلفة – منذ البداية. وليس هناك أدنى شك في أن حياة نيتشه لو لم تكن قد انتهت على هذا النحو، أعني لو كانت قد انتهت مثلًا بحادثة وقعت له في عام ١٨٨٨، لما خطر هذا الاتهام على بال أحد. ذلك لأن البحث الموضوعي الدقيق لكتابات نيتشه لا يؤدي إلى أي تأييد لهذا الادعاء الباطل. وكل ما في الأمر هو أن خصائصه النفسية، التي كانت تنعكس بوضوح على كتاباته، كانت ذات طابع فريد – ومَنْ مِنْ كبار الكتاب أو الفنانين لم يكن له طابع نفسي فريد؟ إن العزلة القاتلة التي عاش فيها نيتشه قد صبغت أسلوبه بصبغة خاصة، وشعوره بالوحدة قد أضفى على كتاباته نوعًا من الترفع والتعالي، غير أن هذا كله ليس جنونًا على الإطلاق، وما هو إلا تعبير عن النمط النفسي الخاص الذي ينتمي إليه نيتشه، وهو نمط مألوف بين العقلاء، بل بين الكثيرين من أعمق العقلاء تفكيرًا.

* الحق أن المرض بوجه عام كان يؤثر دائمًا في نيتشه تأثيرًا عكسيًّا، أعني أنه كلما اشتدت عليه وطأة المرض، كان يدعو إلى إنسانية سليمة صحيحة، وكانت نعمة الصحة والقوة تزداد وضوحًا في كتاباته. قد يكون هذا تعويضًا، ولكنه لا يؤثر مطلقًا في قوة الدعوة وروعة الهدف ذاته.

بل لقد كان نيتشه يحاول أن يُدخل أمراضه، حتى أكثرها ارتباطًا بالناحية العضوية، في عداد الظواهر الواعية، ويدرجها ضمن عناصر حياته الشعورية، فلا يرى المرض سببًا لاتجاهات معينة يتبعها في كتاباته، بل نتيجة لهذه الاتجاهات. ومع اعترافنا بمبالغته في هذا الحكم المطلق، فإننا نستطيع أن نجد له مع ذلك مبررًا فيما قلناه من قبل، من أن حياة نيتشه كلها كانت تدور حول فكره، وأن مشاكله الفكرية هي عناصر هذه الحياة، وهي أشخاصها، وهي التي كان في وسعها أن تعلو أو تهبط بها. فمثل هذا الشخص الذي كانت مشاكله الفكرية

قادرة على أن تثير فيه مختلف الانفعالات التي تثيرها فينا المواقف الحية، لا يستبعد أن تؤدي به هذه المشاكل ذاتها – في بعض الأحيان- إلى المرض أو الصحة، وفي هذه الحالة يكون المرض نتيجة لفكرة الواعي، لا سببًا في توجيه ذلك الفكر في اتجاه معين. ولنضرب لذلك مثلًا: ففي الفترة التي دعاه فيها فاجنر إلى حضور أعياد بايرويت، والتي كان نيتشه فيها قد بدأ يكفر بفن فاجنر، كان يشعر دائمًا بغثيان وصداع أليم، وكثيرًا ما كان يعتذر عن الحضور لمرضه. وليس من المستبعد أن تكون هذه الأعراض ذاتها – في مثل هذه النفسية الحساسة الشفافة – نتيجة لتقزز عقلي بدأ يشعر به نحو أعمال فاجنر. بل إن في وسع المرء أن يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك فيرى في جنونه الأخير تعبيرًا آخر عن هذه الظاهرة. ذلك لأن الحياة التي تتخذ كل عناصرها من مشاكل فكرية صرف، لا بد أن تُعجز عن المضي في طريقها إذا وصلت هذه المشاكل إلى الحد الذي لا يمكنها أن تتجاوزه. والحق أن نيتشه في نهاية فترة تفكيره الواعي، كان قد وصل في تفكيره إلى حد لا يستطيع أن يمضي بعده خطوة واحدة: فهو قد حلل نفسه، وحياته، تحليلًا عميقًا، ولخصها كلها في كتبه الأخيرة. وهو قد وصل في تفكيره إلى النقطة التي لا يكاد المرء يتصور بعدها مزيدًا بالنسبة إليه: وهو يمثل الدعوة الإيجابية إلى الحياة في مقابل الدعوة السلبية إلى التخلي عن الحياة. وحين تصل المشاكل الفكرية – أعني عناصر حياته – إلى نقطة التوتر هذه، يكون الانفجار أمرًا محتومًا – وهكذا كان الجنون.

وعلى هذا النحو يبدو الجنون نتيجة منطقية لتطور لا بد منه.

ولسنا ندعي أن هذا التفسير هو وحده الصحيح، أو أنه يعلل كل الوقائع، ولكنه لا يبدو مستحيلًا إذا فُهمت حياة نيتشه على النحو الصحيح: حياة لا قوام فيها إلا للمشاكل الفكرية، ولا يستطيع أن يرتفع بها شيء أو يهبط بها شيء ما عدا الأفكار.

* في ضوء هذه الفكرة ذاتها سوف ندرس بشيء من التفصيل ما نعتقد أنه الواقعة الأساسية في حياة نيتشه - وهي بطبيعة الحال واقعة فكرية بدورها - وأعني بها علاقته بفاجنر. ففي هذه العلاقة سوف نجد تأييدًا آخر لما نذهب إليه من تركز حياة نيتشه حول مشاكله العقلية وحدها، إذ أن تقلبات هذه العلاقة، وما نجم عنها من سعادة أو شقاء أحس بهما نيتشه خلال حياته، إنما كانت تخضع لنظرة عقلية خاصة عند نيتشه، بحيث لا تبدو تلك الواقعة الرئيسية في حياته إلا على صورة مشكلة فكرية فحسب.

***

نيتشه وفاجنر

* في نوفمبر سنة ١٨٦٨، وفي خلال إقامة قصيرة لفاجنر في ليبتسج، قيل له إن هناك شابًا ألمانيًا شديد الإعجاب بموسيقاه، يحفظ مقطوعات عديدة من إنتاجه الأخير (في ذلك الوقت) وهو (أساطين الطرب) فأبدى فاجنر رغبته في مقابلة هذا الشاب المتحمس له. وفي الثامن من نوفمبر، تقدم ذلك الشاب لمقابلته وصافحه ذاكرًا اسمه «فريدرش نيتشه».

* في تلك الفترة، كان نيتشه في مستهل حياته العقلية، يشق طريقه بعزم فتى في الرابعة والعشرين، أما فاجنر، فكان قد اقترب من نهاية حياته الفنية، وأتم التعبير عن ذاته أو كاد، ولم يعد يعرف الهجوم العنيف ولا الثورة الهوجاء، بل انتهى إلى هدوء ساخر لا يخلو من استسلام، عبرت عنه «أساطين الطرب» أحسن تعبير. كان الأول لم يزل مغمورًا، لا يعرفه أحد، وإن يكن شديد الثقة بمستقبله، أما الثاني فكان اسمه على كل لسان، ومجده الماضي يكفيه في مستقبل حياته.

* على أن التفاهم سرعان ما ساد بين الرجلين، ولم تكن الموسيقى وحدها هي مصدره، بل جمع بينهما الإعجاب المشترك بفلسفة شوبنهور، وبتفسيره الفني للحياة وللعالم. وهكذا تقابل الرجلان مرة أخرى في تريبشن في العام التالي، وتكررت مقابلاتهما في ذلك المكان الذي اتخذه فاجنر مهبطًا لوحيه. ووجد نيتشه في فاجنر فنانًا أحيا آراء شوبنهور النظرية وحققها عمليًّا، ووقفت لديه الموسيقى مع الفكر جنبًا إلى جنب، واجتمع الشعر والنغم في دراماته الموسيقية، على نحو يذكره بما كان في التراجيديا اليونانية من فن متكامل وهكذا كتب نيتشه إلى صديقه إرفين روده يقول: «... إن ما أتعلمه وأراه واسمعه وأعقله هنا شيء يفوق الوصف. ولتصدقني إذا قلت لك إن شوبنهور وجيته، وإسخيلوس وبندار، ما زالوا أحياء». ومن جهة أخرى أعجب فاجنر وزوجته كوزيما بذلك الشاب المتحمس، ووجداه يفوق في ثقافته وعلمه كل مَنْ دخل في دائرة معرفتهما، وأدرك فاجنر أنه في حاجة إلى مثل هذه العقلية الفنية المتحمسة، التي تستطيع أن تأتي بأقوى الدعامات لآرائه الفنية في ميدان الفلسفة والفكر. وهذا بالفعل هو ما حدث في بدايه الأمر: فقد ألف نيتشه كتابه الأول «ميلاد المأساة من روح الموسيقى»، محاولًا فيه أن يهتدي إلى الصلة بين الدراما الفاجنرية والمأساة الإغريقية، ويدعو فيه إلى نهضة متكاملة في الحياة الحديثة، يؤدي فيها فن فاجنر وفلسفة شوبنهور الدور نفسه الذي أداه فن إسخيلوس في حياة اليونان القديمة، ويحلم بعصر تسوده الغريزة المنطلقة، وتخفت فيه أضواء العقل الخالص، الذي أضفى على حياة الإنسان لونًا باهتًا.

* وبقدر ما لقى الكتاب في دائرة فاجنر من ترحيب، فإنه أخفق في لفت أنظار الباحثين خارج هذه الدائرة، إذ تجاهله النقاد تجاهلًا يكاد يكون تامًّا، ووصفه القليلون الذين انتبهوا إليه بأنه «ستتور» مشوه لا وحدة فيه ولا ارتباط.

وهذا ما كان يحس به نيتشه ذاته، حين صرح في كتاب له إلى روده، في سنة ١٨٧١ بأنه يخشى «ألا يقرأ علماء اللغة ذلك الكتاب لما فيه من موسيقى، وألا يقرأه الموسيقيون لما فيه من علم لغة، والا يقرأه الفلاسفة لما فيه من موسيقى وعلم لغة».

* على أن التفاهم بين الرجلين لم يدم طويلًا، وما كان له أن يدوم. وكم قيل في تفسير القطيعة بينهما من تعليلات، وتعصب كل باحث لرأيه الخاص، ظانًا أنه قد أتى بالتعليل الأوحد. ولكن الواقع أنه لا يُستبعد، إذا كنا بصدد شخصية معقدة كشخصية نيتشه، أن يكون لكل من هذه التعليلات نصيب من الصحة.

* أغرب هذه التعليلات، هو التعليل النفسي. فقد تبين في نهاية الأمر، وفي الوقت الذي وقف فيه نيتشه على حافة الجنون، أنه كان يحب كوزيما زوجة فاجنر، وتصور أنها هي أريان، وهو ديونيزوس، في الأسطورة اليونانية، وكتب إليها: أريان، إنني أحبك! ولم تكن إشارته الرمزية في كتبه السابقة عن أريان وديونيزوس مفهومة من قبل، ولكنه حين أفلت منه زمام عقله الواعي، وكشف عن هذا الحب الصامت القديم، قد أوضح معنى تلك الإشارات على نحو لا يدع مجالًا للشك في أن حبه لكوزيما قد لعب دورًا هامًّا في حياته النفسية. فإذا أضفنا إلى ذلك قوة النزعة الذاتية لدى نيتشه، وهي النزعة التي تجعله يحكم على العالم وعلى الآخرين تبعًا لشعوره الخاص نحوهم، لوجدنا أنه ليس من المستبعد على الإطلاق أن تكون كراهيته التالية لفاجنر تعبيرًا غير مباشر عن حبه لزوجته، أو إحساسًا منه – كما صرح في بعض الأحيان – بأن فاجنر لا يستحق هذه المرأة التي لم يصادف بين النساء من تعادلها ذكاء وجرأة. ليس لنا إذن أن نرفض هذا التعليل، إذ تنهض به في كتابات نيتشه ذاتها شواهد قاطعة. ولكن ليس لنا في نفس الوقت أن نعده التعليل الوحيد، فقد كان لا بد من عوامل أخرى تتضافر

مع عامل التطلع الخفي، لتؤدي بنيتشه إلى حملته العنيفة على فاجنر، وكان لا بد من مبررات عقلية أخرى، يستطيع أن يصرح بها على الأقل، أو يستطيع أن يبرر بها لعقله الواعي هذا التغير الذي طرأ على شعوره نحو فاجنر. فلنمض إذن في بحثنا ملتمسين تعليلات أخرى لهذه القطيعة.

* في الوقت الذي وصل فيه فاجنر إلى قمة المجد، ونجح في بناء مدينة موسيقية كاملة على النحو الذي تخيله طيلة حياته في بايرويت وبدأ يحقق من المشروعات ما كان يبدو له قبل ذلك خيالاً واهمًا، كتب نيتشه في الجزء الرابع من كتابه «خواطر في غير أوانها»، مقالاً لخص فيه كل ما كان يجذبه إلى فاجنر من قبل، عنوان المقال «رتشارد فاجنر في بايرويت». والحق أن أحدًا لم يمدح فاجنر ولم يمجده مثلما فعل نيتشه في هذا المقال. ويبدو أن نيتشه كان ينبه فيه فاجنر إلى ما كان ينتظره منه: فقد كان ينتظر تقدمًا شاملاً وإصلاحًا عامًّا في كل أوجه الحياة البشرية، من أخلاق وسياسة وعلاقات اجتماعية، إذ أن المسرح صورة مصغرة للمجتمع بمختلف مجالاته، وفيه تقدم لمشكلة الحياة حلول لو أحسن اختيارها لكان أثرها على الإنسانية كلها عظيمًا. وهكذا تستطيع بايرويت أن تعيد لنا عهد الأولمب، ويستطيع العبقري الذي شادها أن يخاطبنا بلغة شاملة لا توجه إلى جماعة أو شعب معين، بل إلى البشرية كلها... على هذا النحو سار نيتشه في مؤلفه هذا عن فاجنر، ولكن هل كان هذا كله ملحًا فحسب؟ الحق أنه، كما قلنا، تعبير عما يتوقعه نيتشه من فاجنر، لا عما قام به فاجنر بالفعل. والدليل على ذلك أنه في نفس الوقت الذي كان فيه فاجنر يحتفل بأعياد بايرويت الأولى، كان نيتشه قد انطفأت حماسته وتبخر إعجابه.

* ذلك لأن نيتشه حين اهتدى إلى ذاته، وعرف الطريق الذي يتعين عليه أن يسلكه، أدرك أن فاجنر عاجز تمامًا عن أن يقدم إلى البشرية شيئًا مما يريد هو. لقد

كان نيتشه يريد انقلابًا في الأخلاق، وفي الفكر، وفي الفن، وفي كل ما يقدسه الإنسان الحديث من قيم. فأين فاجنر من كل هذا؟ لقد شاهد نيتشه بعض حفلات بايرويت، فلم يجد إلا مسرحًا ذا جدران أربعة، وستارًا يفتح من الجانبين، وعازفين مختفين، وموسيقى ممتزجة بالشعر؛ وهذه كلها تجديدات فنية لا شك فيها، ولكن أنبدأ من هنا نهضة الإنسان الحديث كما أرادها نيتشه؟ وأين هم رهبان الفكر الذين كان نيتشه يتصور أنهم سيفدون خاشعين إلى محراب الفن؟ أين ذلك الصمت المقدس الذي طالما حلم به، من تلك الجلبة والضوضاء وذلك الغدو والرواح؟ أين بخور معبد الفن من رائحة الخمر والدخان وعطور النساء التي حفل بها مسرح بايرويت؟ لقد انتهى نيتشه من زياراته لبايرويت بنتيجة واحدة، هي أن من المحال أن تشع شمس الإصلاح من ذلك الأولمب الزائف، أو أن تبعث الحضارة الديونيزية من بعد حفل لاه كذلك الذي وضع فيه فاجنر كل آماله! ومنذ هذه اللحظة، يئس تمامًا من أي إصلاح يأتي عن طريق فاجنر.

وهكذا أصبح الطريق ممهدًا للانفصال التام. ولم يبق إلا أن يعلم نيتشه أن فاجنر ليس عاجزًا عن بلوغ هدفه الإصلاحي فحسب، بل إنه يسعى إلى هدف مضاد له. وهذا ما أدركه نيتشه أخيرًا: فقد تقابلا بعد بايرويت عدة مرات، إلى أن كان يوم تريضا فيه معًا على الساحل في سورنتو بإيطاليا، وأخذ فاجنر يشرح له أهم الموضوعات التي تشغل ذهنه في ذلك الحين، وهي الدراما الموسيقية الجديدة «بارسيفال»، فإذا بها عمل يقدمه فاجنر إلى الكنيسة راجيًا منها المغفرة والصفح في نهاية حياته، وإذا به يقول إنه يجد في فكرتها هذه لذة لا يجدها في أعماله السابقة التي كان بعضها يصطبغ بصبغة الإلحاد. وتبينت الحقيقة لنيتشه بوضوح: فها هو ذا فاجنر يتبدى أمامه تائبًا مكفرًا، يردد آلام المسيح وعذابه، ويركع تحت الصليب، في الوقت الذي أراده فيه تأثرًا يمجد الحياة وبقلب القيم. بل إن في

الأمر شيئًا أخطر من مجرد كون فاجنر مسيحيًّا، إذ أن نيتشه على كل حال يحترم المسيحي المخلص، ولكن الذي يؤلمه أن يجد فاجنر قد انقلب وتدهور إلى هذا الحد. وعلى أية حال فقد ظل نيتشه صامتًا في ذلك اليوم، وحين انتهى فاجنر من حديثه، خطا نيتشه بعيدًا عنه، وانصرف دون أن يجيب، ولم يره بعد ذلك أبدًا.

* الحق أنه كان من المحال أن يسود التفاهم بين فاجنر وبين ذلك الذي أراد أن يكون «عدو المسيح» وأن ينقد كل ما يمت إلى المسيحية بسبب.. فالروح الدينية كانت تثيره على الدوام، وما كانت جريرة الأخلاق السائدة، التي كرس نيتشه كتبًا بأسرها لنقدها، إلا أنها في اساسها متأثرة بالتعاليم الدينية، وبالمسيحية على وجه الخصوص، وتدعو إلى الضعف والاستسلام. وما كانت حملته على الفلسفات الكبرى إلا لدعوتها إلى مبادئ قريبة من المبادئ الدينية، كمبدأ الفضيلة العقلية الخالصة عند سقراط وأفلاطون. فأين آراء فاجنر المحافظة من هذه الثورة العاتية؟ إن فاجنر، الذي عبر عن ولائه وإخلاصه للمسيحية تعبيرًا صريحًا في بارسيفال، كان في واقع الأمر مسيحيًّا مخلصًا من بداية الأمر: فلو حللت أية واحدة من دراماته الموسيقية، لوجدت فيها فكرة التكفير والتوبة تلعب دورًا أساسيًا – حتى في خاتم النيبلونجن التي خلق فيها فاجنر شخصية زيجفريت، محطم التقاليد الثائر – حتى في هذه الدراما، يعود فاجنر في النهاية إلى نغمته المعهودة، فينادي بالتوبة والخلاص، ويتوق أخيرًا إلى الفناء وإنكار الحياة.

* فإذا تركنا أفكار (فاجنر) جانبًا، وانتقلنا إلى موسيقاه، لوجدنا نيتشه يوجه إليها هي الأخرى حملة عنيفة، يمكننا أن نلتمس لها تعليلًا واضحًا من حالة نيتشه الصحية. ويبدو أن موسيقى فاجنر العميقة كانت تسبب له إجهادًا فكريًّا عنيفًا، وكان يحتاج في تتبعها إلى توتر ذهني يستهلك من طاقته العقلية قدرًا هو أحوج ما يكون إليه. ومن هنا كان نيتشه في حاجة إلى موسيقى خفيفة راقصة، تجدد نشاطه

وتفكيره ولا تستهلكهما. ولقد صرح نيتشه بذلك حين قال «إن كل ما هو جيد خفيف، وكل ما هو إلهي يسير على أرجل دقيقة حساسة». وهذا هو ما وجده نيتشه في ألحان بيزيه، الذي كانت أوبراه المشهورة «كارمن» بمثابة كشف عالم جديد بالنسبة إلى نيتشه. فأين تلك الرقة الرفيعة من تعقد فاجنر الذي أدرك أن موسيقاه لا يمكن أن تأخذ طريقها إلى الأذهان مباشرة فأخذ يخرج الكتب واحدًا تلو الآخر لتبريرها وشرحها؟ لقد كان نيتشه ولا شك محبًّا للحن، وكان يؤثره على التناغم المعقد الذي سيطر على موسيقى فاجنر. كان يريد في الموسيقى، كما قال، شيئًا يمكن تصغيره، وكان يرى الألمان جميعًا عاجزين في ميدان اللحن. ولا شك أن أقوال نيتشه في هذا الصدد إنما تخضع لمنطق التبرير فحسب، بدليل ما صرح به في كتابه الأخير من أن مواجهته فن فاجنر بموسيقى بيزيه لا ينبغي أن تؤخذ على محمل الجد. وعلى أية حال، فقد أراد نيتشه بكل هذا النقد شيئين: أولهما أن يتابع في مجال الموسيقى حملته على فاجنر في مجال الفكر، إذ كان عدم التوافق في الأفكار هو الأصل، وثانيهما أن يبرر الضعف الطبيعي الذي انتاب أعصابه، والذي جعل هضم موسيقى فاجنر أمرًا ثقيلًا بالنسبة إليه. ودليل ذلك قوله في كتاب العلم المرح إن دوافعي ضد موسيقى فاجنر دوافع عضوية.. فما أشعر به فعلًا عندما أستمع إلى تلك الموسيقى، هو العجز عن التنفس بسهولة. ولذا تثور أقدامي وتغضب، إذ أنها في حاجة إلى الإيقاع والرقص والمشية المنتظمة، وكل ما ترمي إليه من الموسيقى هو قبل كل شيء ذلك الطرب الذي ينبعث من انتظام المشي والخطو والقفز والرقص.

وفضلًا عن ذلك، الا تحتج معدتي وقلبي ودورتي الدموية وأمعائي بدورها؟.. ما الذي يريده جسمي حقًّا من كل موسيقى؟ إنه يريد أن يصبح خفيفًا، وكأن كل الوظائف الحيوية فيه تزداد سرعة ونشاطًا بفعل إيقاع خفيف

جريء منطلق واثق من نفسه. هكذا تنعكس حالة نيتشه الصحية على هذا النقد بوضوح، ويبدو إيثاره لإيقاع بيزيه المنتظم على تناغم فاجنر المعقد أمرًا هين التفسير بالنسبة إلى من كانت لديه أدنى فكرة عن وظيفة الإيقاع المنتظم في تخفيف التوتر العصبي.

* لعل القارئ قد لاحظ من خلال تطورات تلك العلاقة التي تمثلت فيها أهم وقائع حياة نيتشه، تردد ظهور تلك الصفة التي قلنا من قبل إنها أهم ما يميز حياته، وأعني بها تركز هذه الحياة حول المشاكل الفكرية، واتخاذها عناصرها ومقوماتها كلها من هذه المشاكل. ذلك لأن الخلاف بينه وبين فاجنر – وهو الخلاف الذي كان له أبلغ الأثر في تطور حياته – إنما كان خلافًا حول أفكار قبل كل شيء. ولا جدال في أن نيتشه لو وجد لدى فاجنر من الأفكار ما يلائمه، لخفت حملته على موسيقاه إلى حد بعيد.

* قد تبدو تلك الصفة الأساسية في حياة نيتشه، أعني سيطرة الأفكار الخالصة لا الواقع العيني، على هذه الحياة سيطرة تامة – تبدو تلك الصفة واضحة في حملته على فاجنر وأعياد بايرويت. لقد كان يطمع من فاجنر في أن يأتيه بالحقيقة كاملة صريحة. كان يريد منه أن يصبح فيلسوفًا ذا دعوة عقلية مثله، وأن يحارب من أجل الأفكار الجديدة حربًا مباشرًا. ولكم كان نيتشه ساذجًا حين تصور أن الفن وسيلة لإثبات فكرة فلسفية بطريق مباشر، وسبيل يكفي وحده لبعث نهضة إنسانية شاملة. إن غاية ما يصل إليه الفنان هو أن يشير من بعيد، ويلمح، ويرمز. وحين ينقلب الفن إلى خطب منبرية ذات مدلول مباشر، فإنه يفقد ماهيته ذاتها، مهما كان نبل الدعوة التي يدعو إليها. وليس معنى ذلك أن على الفن أن ينطوي على ذاته، أو يكتفي بالطابع الشكلي الصرف، ويخضع لهذا الشعار الزائف: الفن لأجل الفن... فلكل فنان صادق رسالة، ولكنه لا يستطيع

وحده أن يصلح الناس إصلاحًا شاملاً، أو أن يبعث نهضة جديدة بفنه فحسب، بل كل ما يمكنه أن يفعله هو أن يتضافر مع غيره في مجهود مشترك، يكون نصيبه منه منحصرًا في الحدود التي لا يتعداها التعبير الفني. غير أن نيتشه صُدم حين وجد أن بايرويت لم تكن إلا مسرحًا معتادًا كسائر المسارح! فما الذي كان ينتظره إذن؟ أكان يريدها منبرًا يدعو فيه فاجنر إلى الحياة الجديدة؟ وماذا كان يملك من وسائل لهذه الدعوة؟ ألم يكن التعبير الموسيقي والشعري، في حدود الإمكانيات المسرحية، هو وسيلته الوحيدة من حيث هو فنان؟ وهل يسمح له واقع هذه الحياة بأن ينتقي مستمعين مختارين تتأثر نفوسهم بفنه المتكامل فينتشروا في الأرض ليبشروا بالحياة الجديدة؟ لا شك أن مطلب نيتشه هذا كان وهمًا وخيالاً إن دل على شيء فإنما يدل على أن الفكرة الخالصة، التي لا تعترف بحدود الواقع ولا تخضع لمقتضياته، تحتل جميع أركان نفسه، ومن خلالها وحدها يقوم العالم ويصدر حكمه على الناس.

* كانت هذه نبذة مختصرة للتعريف بشخصية «نيتشه» ذلك الفليسوف الذي انبهر به الكثيرين من أبناء وطننا العربي رغم تعارض فكره وفلسفته مع قيمنا العربية والإسلامية العريقة....

* في السطور التالية نأخذك عزيزي القارء في رحلة مع فلسفة نيتشه لعلها تفصح عن الكثير والكثير من معتقداته وأفكاره..

***



فلسفة نيتشه

(١)

نيتشه الفيلسوف

هل كان نيتشه فيلسوفًا بالمعنى المألوف لهذه الكلمة؟ إن الفلاسفة عادة يأتون بمذاهب شاملة، تقدم حلولاً متحدة الهدف لمختلف المشاكل التي تواجه العقل البشري. فإذا كنا نعني بالفيلسوف أنه صاحب مذهب، فعندئذ سوف نلقى معارضة شديدة من جانب نيتشه، ومن معظم مَنْ كتبوا عنه، في أن يُعد فيلسوفًا بهذا المعنى. ذلك لأن المذهب في هذه الحالة إنما هو تعبير عن نظرة جامدة متحجرة إلى العالم، وفهم ثابت لا يريد أن يتحرك عن الموضع الذي وقف فيه، لأن في الحركة عناء للذهن، وفيها مسئولية وخطورة لا تقوى عليها تلك العقول التي تنشد الراحة والهدوء. وهكذا وجه نيتشه حملته إلى أصحاب المذاهب، وكان أخشى ما يخشاه أن يعد واحدًا منهم، وسايره في ذلك مَنْ كتبوا عنه، فتفنن كل منهم في كشف مواقف متناقضة له، وأكدوا أنهم إنما يعلون بذلك من قدره، وينزهونه عن كل تحجر وجمود.

من الرائع حقًّا أن يدعو مفكر إلى الابتعاد عن الجمود الفكري، وأن يترك المجال متسعًا دائمًا لمزيد من التطور والتجديد الذي يساير الحياة في نموهاالدائم. ولكن ما صفة هذه الحياة النامية عند نيتشه؟ لقد بينا أنها كانت فكرية صرف، خلت من التجارب الواقعية المثيرة، وإنما المثير فيها أفكار فحسب. وعلى ذلك، فإذا قلنا إن فلسفة نيتشه تخضع لحياته، فمعنى هذا القول في حقيقة الأمر تحصيل

حاصل، إذ لن تخضع هذه الفلسفة في نهاية الأمر إلا لمنطقها الداخلي فحسب، ما دام عالم الأفكار لديه متماسكًا؛ لا ينفذ إليه من الخارج ما يؤثر فيه.

دعنا لنتساءل، بعد ذلك، عن المعنى الحقيقي لهذه الفلسفة النامية مع الحياة أيعني هذا النمو والحركة تناقضها بالضرورة؟ إن الباحثين عادة يجدون في هذا الخضوع للحياة مبررًا لتناقض أفكار الفيلسوف. ولكن مهما تقلبت هذه الأفكار وتنوعت، ألن تظل دائمًا «خاضعة للحياة»؟ ألن تكون هذه صفة مشتركة لكل هذه الأفكار، وهل تكون هذه هي البادرة الأولى التي يمكننا منها أن نصل إلى خيط واحد يُنظم تفكير الفيلسوف في كل تطوراته؟

الحق إننا لا نستطيع أن نستسيغ تلك الصورة التي يُصوِّر بها نيتشه، والتي يتمثل فيها مفكرًا لا يخضع لمنطق أو نظام، ويظل تفكيره يلهو بين المتناقضات دون مبالاة، ثم يقال لنا بعد ذلك إن نيتشه في هذه الصورة يسمو على الفلاسفة «التجريديين»! فنحن لا نكاد نتصور أن يتصف مفكر عميق – ولا جدال في أن نيتشه كان عميقًا – بمثل هذه الصفات التي يأبى أي إنسان عاقل أن تنسب إليه. وإن أبسط فهم للنفس البشرية ليؤدي بنا إلى القول بضرورة وجود وحدة للشخصية الإنسانية، مهما تباينت الأحوال التي تمر بها. وليس معنى ذلك أن لهذه الشخصية طابعًا جامدًا، فالتطور والنمو حقيقة لا شك فيها، ولكنه لا يمكن أن يتم في فراغ مطلق، وأن يشكل الشخصية تشكيلاً كاملاً بحيث تتباين طبيعتها تمامًا تبعًا لتقلبات هذا التطور. وإن تحليل التشبيه الذي يقدمه أولئك المفكرون، أعني تشبيه النمو العضوي، ليثبت ما نريد نحن أن نبرهن عليه: ذلك لأن النمو العضوي ليس إضافة من الخارج، وليس زيادة تطرأ على أصل معين دون أن تؤثر فيه أو تتأثر به، بل إن النمو العضوي هو قبل كل شيء نمو من الداخل، وكل زيادة فيه إنما تتم عن طريق «الأصل» الباطن، الذي يؤثر في كل ما يضاف

إليه. وإن مجرد وجود نمو، أو تطور، ليستلزم وجود نوع من الثبات، وإلا لكان كثرة وتغايرًا، لا نموًّا وتطورًا. وما كان من طبيعة العقل البشري أن يتخذ مواقف متضادة على النحو الذي ينسبونه إلى نيتشه، إذ أن الوحدة هي أبرز صفات الشخصية الإنسانية، والاتساق في المسلك هو أول ما يميزها عن الحيوان. فلا بد إذن من نوع من الثبات حتى يسمو الإنسان على المرتبة الحيوانية، ولكن هذا الثبات لا ينبغي أن يصل إلى حد التحجر، وإلا وقع فيما هو شر من الحيوانية، أعني الجمادية!

على ذلك، فإذا كان المقصود بكلمة «المذهب» هو الجمود المطلق، والتوقف التام عن النمو والحياة، فلاشك أن نيتشه لم يكن من أصحاب المذاهب. ولا جدال عندي في أن هذا هو المعنى الذي كان في ذهن نيتشه حين نقد المذهبية وأصحابها من الفلاسفة. ولكن إذا فهمت كلمة المذهب بمعناها الواسع، من حيث إنها هي اللون الغالب على الشخصية، وهي مظهر وحدتها واتساقها مع ذاتها، فلا شك في أن نيتشه – في الفترة العاقلة من حياته على الأقل – كان ذا مذهب، شأنه شأن أي عاقل آخر! ومهما قرأت له من عبارات تدعوك إلى نبذ النظرة الموحدة إلى العالم، وإلى تغيير المنظور الذي نتأمل من خلاله كل مشكلة، فلتعلم أن هذه الدعوة إلى التجديد وتغيير المنظور هي ذاتها مذهبه، وهي الوحدة الجامعة بين أطراف شخصيته.

دعونا نتساءل أيصلح مذهب من المذاهب المعروفة في تاريخ الفلسفة للتعبير عن هذا العنصر المشترك بين مختلف اتجاهات نيتشه في تفكيره؟ علينا إذا شئنا أن نجيب عن هذا السؤال، أن نقارن بين تفكير نيتشه وبين مختلف المذاهب التي قد تقترب منه، لنرى مدى صلاحية كل منها للتعبير عن أطراف هذا التفكير.

أشهر المذاهب الفلسفية وموقف نيتشه منها

١- مذهب الواقعية

الواقعية، بوجه عام، مذهب يرى أن الوجود مستقل عن المعرفة الحالية التي تعرفه بها الذوات المدركة، فهو لا يستمد من هذا الإدراك، ولا يعبر عنه تعبيرًا شاملاً بالفكر، لأن فيه شيئًا يتجاوز الفكر. فإذا استخلصت من هذا الرأي الذي ينطبق أصلاً على مجال المعرفة، نتائجه الأخلاقية، فلاشك أن الأخلاق الواقعيةستكون متعلقة بهذه الأرض، وسوف تتخلى عن كل تطرف مثالي يربط الأخلاق بعالم آخر، بالمعنى اللاهوتي أو المثالي لهذه الكلمة. وتلك هي أبرز صفات الأخلاق عند نيتشه. ولكن إذا كانت الواقعية تقترب من تفكير نيتشه في ميدان الأخلاق، فقد كانت بعيدة عنه كل البعد في ميدان المعرفة. فهو ينقد الواقعيين لاعتقادهم بأن العالم كما يظهر لنا هو العالم الحقيقي، وأن العالم في ذاته لا يختلف عما نراه. وفي نظرية المعرفة عنده عناصر مثالية لا تنكر، وذلك حين يؤكد أن العالم كما نتصوره هو العالم كما يصلح لوجودنا فحسب، لا كما هو في ذاته. ولاشك أن هذا الرأي في المعرفة يباعد بينه وبين الواقعيين ويجعل فلسفته تختلف عن مذاهبهم اختلافًا أساسيًا.

٢- مذهب الوضعية

يرتبط لفظ الوضعية في نشأته باسم أوجست كونت، ولكنه استخدم بعد ذلك ليعبر عن آراء طائفة خاصة من المفكرين، تأثروا بالتقدم الكبير الذي أحرزه المنطق والرياضة في نصف القرن الماضي، فحاولوا أن يوحدوا بين أسس المنطق والرياضة، ويجعلوا منها دعامة لتحليل فلسفي يقضي على المشاكل الميتافيزيقية من جذورها. فالوضعية الحالية، أعني الوضعية المنطقية، تشترك مع وضعية أوجست كونت في أنها تستلهم العلم في كل مراحلها، وتتأثر في نقطة بدايتها

بالتقدم الذي تحرزه علوم معينة، فتحاول اصطناع مناهجها وتعميمها على التفكير الفلسفي ذاته.

لقد تأثر نيتشه ذاته بالتقدم العلمي تأثرًا كبيرًا، بل إن إحدى فترات تفكيره الفلسفي يطلق عليها عادة اسم «الفترة الوضعية». والذي نلاحظه إن إعجابه بالمنهج العلمي التجريبي لم يكن يقتصر على هذه المرحلة الوسطى من مراحل تفكيره، بدليل أنه حاول في الفترة الأخيرة أن يضع لفكرة العود الأبدي – وهي في أصلها فكرة ذات طابع صوفي – أساسًا علميًّا، وكان ينوي أن يكرِّس عشر سنوات من حياته لدراسة العلم الطبيعي والرياضي، حتى يمكنه أن يبرر الفكرة علميًّا، ولكن صحته لم تساعده على ذلك. وهو على أية حال لا يكف عن إبداء إعجابه بالمنهج العلمي التجريبي، فيقول إنني لأعجب بذلك الشك الذي يجعلني أجيب عنه بقولي: فلنجرب ذلك! ولست أريد أن أسمع شيئًا عن كل الأمور والمشاكل التي لا تسمح بإجراء التجربة عليها. تلك هي حدود معنى الحقيقة في نظري، وهنا تفقد الشجاعة كل مبرر لها». وهكذا يعترف نيتشه بمبدأ التحقيق التجريبي الذي أصبح فيما بعد أساسًا للوضعية، ولا يرى للشجاعة التي تحاول تعدي نطاق التجربة أي مبرر.

سوف تتاح لنا فرص مختلفة لإبداء أوجه الشبه بين آراء نيتشه وبين الآراء الوضعية الحديثة في مشاكل عديدة، وخاصة في أصل القيم والنسبية الأخلاقية، ولكن الوضعية السائدة في عصر نيتشه لم تكن لترضيه على الأطلاق – فمبدأ الغيرية الذي وضعه كونت قد تعرض لنقد شديد من جانب نيتشه. ويمكن أن يقال إن تلك الوضعية كانت تحاول أن تعطي صورة علمية للمبادئ الأخلاقية العامة الشائعة، التي كرس نيتشه حياته للحملة عليها. وفضلاً عن ذلك، فإن تفكير نيتشه لا يمكن أن تستوعبه كلمة الوضعية، إذ أن النزعة الصوفية

الواضحة فيه تتجاوز نطاق الوضعية تمامًا. وإن الجانب الشعري والفني، الذي سيطر على أروع كتب نيتشه، أعني كتاب زرادشت، ليبعد تمامًا عن كل ما هو وضعي. فأقصى ما يمكننا أن نقوله هو أن نيتشه قد اعترف للوضعية بالفضل، ولكن في مجالها الخاص الذي تعداه هو في أهم أفكاره ومؤلفاته.

٣- البرجماتية

رأى بعض الباحثين في فلسفة نيتشه استباقًا للبرجماتية، إذ هما يشتركان في الحملة على العقل الخالص ورده إلى المقتضيات الحيوية للإنسان. ويعبر «مارسيل بول» عن هذا التقارب فيقول في نهاية القرن الماضي، نادى فلاسفة معينون من القارتين بأن العقل خاضع لحاجاتنا النفعية، وبأن عليه أن يخلي مكانه لمشاعرنا الباطنة، ولمثلنا الأخلاقية، أو لعقائدنا الدينية، ولقد كانت ألمانيا – وهي لم تزل عندئذ واقعة تحت تأثير شلنج وشوبنهور – هي البادئة بهذه الحركة، وذلك بظهور فلسفة نيتشه، ثم ظهر بعده مذهب البرجماتية في أمريكا عند بيرس أولاً، وعند وليم جيمس من بعده. والواقع أن الوجه السلبي للبرجماتية، وأعني به نقد الأسس الميتافيزيقة القديمة، يكاد في كثير من الأحيان يكون ترديدًا مباشرًا لآراء سبق ظهورها عند نيتشه. فالاتجاه نحو العينية، ونقد فكرة الجوهر القديمة، وإخضاع القيم للوجود، كل هذا يمثل عاملاً مشتركًا بين الطرفين. بل إن التشابه ليمتد أيضًا إلى الوجه الإيجابي في تفكير البرجماتية: فنظرية الحقيقة عند نيتشه تحمل شبهًا واضحًا للنظرية البرجماتية. وقد لخص «جان فال» هذه النظرية بقوله «إن المرء يحكم على الشيء بأنه حقيقي، ويكون في مسلكه سائرًا في الاتجاه الصحيح، حينما يقول أو يفعل – بإزاء موقف خارجي ما – شيئًا لا يتعارض مع ذلك الموقف، ويكون بينه وبين الموقف صلة معينة. فغياب البطلان والزيف، ووجود علاقة معينة مع الشيء، قوام الحقيقة». فالحقائق من خلق الإنسان، ومقياس

صحة الأفكار هو نفعها أو صلاحيتها للعمل، ومن هنا تغيرت الحقائق بتغير المواقف وما يصلح لكل منها، واختفت الحقيقة الثابتة. فإذا أدركنا مدى تحمس نيتشه في الدفاع عن الحقيقة النسبية، وتأكيده أن الحقيقة هي ما ينفع الحياة، بل هي خطأ وبطلان ثبت نفعه، وبأن الحياة هي اساس الحقيقة ومصدرها الوحيد، فعندئذ يتبين لنا مدى التشابه بين آراء نيتشه وبين المذهب الذي عرف من بعده باسم البرجماتية.

مع ذلك، فقد تطرف كثير من فلاسفة البرجماتية في النزعة اللاعقلية، إلى حد مهاجمة العلم واتخاذ منهج غير علمي تمامًا. وفي هذا ما يباعد بينهم وبين نيتشه، الذي ظل على احترامه للعلم – بالصورة التي كانت سائدة في عصره – إلى النهاية. بل لقد كان نقده للنزعة العقلية التجريدية راجعًا، في رأيه، إلى تمسكه بالروح العلمية الصحيحة، التي تأبى أن تجعل من المجردات الخالصة أساسًا لفهم الواقع الحي المتغير. ولنضف إلى ذلك ما لاحظناه عن بعض المذاهب الأخرى: فالبرجماتية بدورها لا تستنفد كل الميادين التي تناولها تفكير نيتشه، الذي كان أوسع من أن ينحصر في الحدود التي اقتصر عليها هذا المذهب.

٤- الوجودية

يحرص كثير من الفلاسفة الوجوديين على أن ينسبوا تفكير نيتشه إلى مذهبهم، ويعدوه واحدًا منهم. ولا شك في أن المرونة الكبيرة التي كانت يتصف بها أسلوب نيتشه، تعين هؤلاء في دعواهم إلى حد بعيد، إذ تقبل كتابات نيتشه تفسيرات عدة، وتستطيع كثير من المذاهب أن تجتذبه إلى فلكها الخاص. وربما كانت الوجودية أكثر من غيرها نجاحًا في هذا الصدد. ومن هنا، فسوف نتحدث عن العلاقة بين تفكير نيتشه وبين الوجودية بمزيد من الإسهاب لتتبين في آخر الأمر إلى أي مدى يمكن أن يعد نيتشه فيلسوفًا وجوديًا.

لاشك في أن الارتباط بين حياة نيتشه وبين تفكيره، على النحو الذي عرضناه، يقرب بينه وبين كثير من الوجوديين. وإذا كنا قد لاحظنا أن هذه الارتباط إنما يتم عن طريق إثراء الفكر وبعث الحياة فيه، لا عن طريق امتلاء الحياة واستخلاص الفكر منها، فإننا سوف نجد له في ذلك بين الوجوديين نظيرًا، وأعني به كيركجورد، الذي كانت تجاربه الحية هو الآخر هزيلة شحيحة، وكان ما في هذه التجارب من عنف راجعًا إلى أنها هي وحدها – على قلتها- مدار حياته، وإلى أنه قد وجه إليها وركز عليها من باطن ذاته شحنات عاطفية وانفعالية جعلتها تبدو مليئة بحق.

يمكن القول أنه في فهم نيتشه للإنسان ما يقربه من الوجودية كثيرًا: فمن أهم صفات التفكير الوجودي، تأكيده تجدد الوجود الإنساني. فليس للإنسان ماهية ثابتة، بل إن وجوده سابق على ماهيته، أو هو الذي يكون ماهيته. فمن خلال وجود الإنسان تتحقق ماهيته، وليست له أية ماهية ثابتة تتحدد مقدمًا. ويكاد نيتشه يعبر عن هذه الفكرة ذاتها حين يصرح بأن الإنسان في محاولة دائمة لا تعرف الاستقرار، فهو لا يرضى بشيء، ولا يقف عند حد. والإنسان، على حد تعبيره، هو الحيوان الذي لم يثبت بعد، وهو الحيوان الذي لم يصنَّف أو يحدد نوعه. «ففي الإنسان شيء أساسي ناقص». وبرغم ذلك، فإن هذا النقص هو ما يُعلي من قدر الإنسان: فعدم تحدد ماهيته هو الذي مكنه من أن يجدد وجوده على الدوام. ومن هنا عُرِّف الإنسان في كتاب زرادشت بأنه «خالق ذاته، أي أن هذا النقص الأساسي هو مصدر حريته، وهو الذي يمكنه من تجديد ذاته وخلقها على الدوام. وفي وسعنا أن نفسر فكرة أساسية من أفكار نيتشه، أعني فكرة إرادة القوة، على نحو يجعل منها مظهرًا من مظاهر هذا المبدأ العام الذي تميزت الوجودية بالتنبيه إليه، أعني أن الإنسان كائن يتجاوز ماهيته على الدوام، ولا يقف بها عند حد.

للإنسان في كل فلسفة وجودية موقف أساسي، يعبر عما تتميز به أهم اللحظات التي تتبدى فيها إنسانيته. في هذا الموقف يتخلى الإنسان عن كل ثبات، ويقف في مفترق الطرق، بين الثبات الذي تركه وتجاوزه، وبين الطرق المتشبعة التي ترتسم لحريته. هذا الموقف الأساسي هو عند كيركجورد، القلق، الذي يراه خير تعبير عن عدم تحدد ماهية الإنسان، لأنه الحالة التي تتفتح فيها أمامه آفاق عديدة قبل أن يستقر على واحد منها. وقد حاول بعض الوجوديين أن يجدوا عند نيتشه موقفًا مشابهًا، فأشاروا إلى فكرة الخطر عنده. والخطر هو السير في الطريق: فالإنسان الحقيقي هو الذي يسير في الطريق، أي هو الذي يحاول دائمًا أن يترك حالته السابقة ليتوجه إلى حالة تعلو عليها – أما الذي يقف حيث هو، ولا يسير في الطريق، ولا يمارس الشعور بالخطر، فلم تتحقق إنسانيته بعد، وهو الذي يسميه نيتشه «بالإنسان الأخير». وهنا يكون أوان الكلام عن فكرة أخرى من أفكار نيتشه، يمكن أن تخضع بدورها لهذا التفسير الوجودي، أعني فكرة «الإنسان الأرقي» التي يمكن أن تفسر على أنها تعبير عن تلك الدعوة إلى تجاوز الماهية الثابتة، وحشد القوى الخالقة للإنسان حتى يعلو بها على ذاته دوامًا.

ويمكن القول أيضًا ومن قبيل ذلك التقريب أيضًا، تفسير خاص لفكرة العود الأبدي على نحو يجعل منها تعبيرًا عن رغبة النفس في السيطرة على الزمان: فحين يعود كل ما مضى عددًا لا متناهيًا من المرات، يستوي عند النفس الماضي والمستقبل، ويصبح كل ماض قمت به، مستقبلاً سأقوم به فيما بعد، وهكذا تتحرر النفس من قيد الماضي بإحالته إلى مستقبل، وتسيطر الإرادة الخالقة على الزمان في كل مظاهره، لا في مستقبله فحسب. وفي هذا الفهم لفكرة العود الأبدي يبدو نيتشه وجوديًّا أكثر من الوجوديين، الذين اقتصروا على تأكيد سيطرة النفس على المستقبل وتحكمها فيه.

وأخيرًا، فأمامنا فكرة أساسية أخرى يمكن أن نتوسل بها في التقريب بين نيتشه وبين الوجوديين – تلك هي فكرة «موت الإله» عند نيتشه. فهيدجر يفسر هذه الفكرة، في وجهها السلبي، بأنها لا تنصب على الإله المسيحي، ولا على آلهة الأديان بوجه عام، بل إن المقصود بها هو «عالم ما فوق المحسوس»، وعالم الميتافيزيقا والمثل بوجه عام. فهو في عبارته المشهورة «إن الله قد مات» لا يعبر عن موقفه الشخصي في الإلحاد فحسب، بل يعبر عن اعتقاده بأن العالم الآخر، بكل صوره الفلسفية قد فقد دعامته، وانهار من أساسه. فتلك الفكرة إذن مرتبطة بموقفه من الفلسفات التقليدية كل الارتباط، وهي تمهد تمهيدًا مباشرًا لرفض الميتافيزيقا القديمة، بحيث لا يتبقى أمام الفكر إلا البحث في القيم، وتنتقل الفلسفة إلى البحث في الذات، وفيما له قيمة بالنسبة إليها. وتلك ولا شك هي ذاتها نقطة بداية كل فلسفة وجودية.

يمكن القول أنه لقد فُهمت هذه الفكرة على نحو يقرب بين نيتشه وبين الوجودية تقريبًا إيجابيا، لا سلبيًا فحسب، فقيل إنها تعبر – رغم ما يبدو في ظاهرها من نفي لكل حقيقة عليا – عن سعي نيتشه إلى التعالي. وبينما تبحث الأديان عن التعالي فيما يتجاوز الإنسان، ويبحث عنه كيركجورد في شخصية «المصلوب»، فإن نيتشه يريد أن يحقق هذا التعالي ذاته، ولكن عن طريق الإنسان. فلم يكن نيتشه يهدف من فكرة «موت الإله» إلا إلى إفساح الطريق أمام الإنسان، حتى يمكنه أن يحقق كل ما تتسع له جهوده. أما التجاء كيريجورد إلى الدين، فهو أمر يستطيع نيتشه تفسيره: فمن الناس مَنْ يلجأ إلى الدين لأنه سئم غيره من الناس، ورأى حياته عاجزة، فسعى إلى ما هو أعلى منها. وهو في هذا يقول: «إن العنصر الديني من أخطاء الطبائع العليا التي تعذبها صورة الإنسان المنفرة». ونيتشه، وإن كان ينفر بدوره من الصورة الحالية للإنسان، فإنه لا يريد أن يكون

ذلك النفور من أجل أية حقيقة عليا، بل يريد أن يتجاوز الإنسان ذاته بذاته فحسب. فهو ينظر إلى فكرة الله على أنها تمثل الحد النهائي الذي لا تستطيع قدرة الإنسان الخالقة أن تتعداه، فهي إذن عقبة ينبغي إزالتها. وذلك هو معنى كلمته المشهورة «لو كان هناك إله، فكيف كنت أطيق ألا أكون إلهًا». ففي رأيه أن بين الله والإنسان في الخلق تعارضًا، ولا بد لكي يتسع الطريق أمام قوة الإنسان الخالقة من أن تزاح كل العقبات من طريقه.

في كل هذا رأينا تفكير نيتشه يقترب – إذا فهم على نحو معين – من بعض المبادئ العامة للفلسفة الوجودية. على أن هذا التقارب إذا كان يرتبط بتفسير خاص لتفكير نيتشه الذي يقبل عديدًا من التفسيرات، فليس من شك في أنه لن يكون حاسمًا.

يمكن القول أيضًا إننا قد لاحظنا أن المبادئ التي يشترك فيها نيتشه مع الفلسفة الوجودية عامة إلى أقصى حد، فهي أوسع نطاقًا من أن تكون صفات مميزة للفلسفةالوجودية على التخصيص. ففكرة تجدد الوجود الإنساني وعدم ثبات ماهيته، وما يرتبط بها من دعوة إلى إعلاء الإنسان بنفسه وتجاوزه لذاته على الدوام – هذه الفكرة ليست على الإطلاق وقفًا على فلاسفة الوجودية، بل إنها خط مشترك بين كل الفلسفات الدينامية التي تدعو إلى الحركة وتنبذ الذات. ونستطيع أن نقول إن عدم ثبات الماهية الإنسانية هو المقدمة الأولى التي تفترضها مقدمًا كل فلسفة تعتقد بالتطور، وكل مذهب يؤمن بفاعلية التاريخ. حقًّا إن المسالك تتشعب بهذه الفلسفات والمذاهب فيما بعد تشعبًا كبيرًا، غير أنها كلها لا تستطيع أن تخطو خطوة واحدة إلى الأمام لو لم تكن تفترض مقدمًا قابلية الماهية الإنسانية للتحول والتغير. فتلك إذن فكرة لا تختص بها الفلسفة الوجودية وحدها، بل إن الوجودية ليست إلا مظهرًا متأخرًا، متميزًا بطابع فردي

خاص، لهذا الاتجاه العام نحو الحركية والتاريخية في الفلسفة.

لقد كان لنيتشه من العلم موقف لاشك في أنه يميزه عن مختلف التيارات الوجودية تمييزًا أساسيًّا. فمن الواضح أنه كان يتحمس للعلم ويؤمن به إيمانًا عميقًا. حقًّا إن فهمه لمنهج العلم ورسالته كان متأثرًا بالحالة العلمية السائدة في عصره، بل بالحدود الضيقة التي أمكنه هو ذاته أن يستوعب فيها علوم عصره، ولكنه على أية حال كان يحمل في نفسه للعلم تقديرًا حقيقيًّا. وتلك صفة لا تجد لها في الفلسفة الوجودية نظيرًا: فالفيلسوف الوجودي قد يتخذ مظهر العطف على العلم، والتقدير له، ولكنه في واقع الأمر يعمل – عن وعي أو دون قصد – على زعزعة الثقة في العلم، وعلى إثبات قصوره من استيعاب أهم مجالات الحياة البشرية. ذلك لأن الوجودي يؤكد دائمًا أن للعلم حدودًا لا يتعداها، وهذه حقيقة معترف بها من الجميع، غير أن الفارق بين المؤمن بالعلم وغير المؤمن به، أن الأول يعترف بهذه الحقيقة ويعبر في الوقت نفسه عن أمله في أن تضيق هذه الحدود رويدًا رويدًا؛ أما الثاني فيعترف بها على أنها حقيقة ثابتة: إذ أن المجال الذي يحيا فيه، هو ذاته هذه الحدود التي يقول إن العلم لا يتعداها. فموقف الوجودي إزاء العلم هو موقف الحارس الذي يدافع عن أرضه الخاصة ضد عدو يخشى أن يسلبه إياها. ومن هنا كنا نرى نقطة البداية الأولى للتفكير الوجودي عامة هي تأكيد قصور العلم ووقوفه عاجزًا في ميادين معينة، وفي هذه الميادين ذاتها تبدأ الفلسفة الوجودية نشاطها. ونيتشه في هذا يخالف الوجوديين تمامًا، فقد كان في فترة غير قصيرة من حياته يتحمس للعلم ويؤمن به إيمانًا مباشرًا، ولم يتخل عن إيمانه هذا في بقية الفترات، ولم يحاول أن يجعل مصير تفكيره مرتبطًا بوجود حدود معينة للعلم، بل لم يكن يجعل من إيضاح هذه الحدود هدفًا أصليًّا لتفكيره كما فعل كثير من الوجوديين، وعلى رأسهم كارل ياسبرز.

وعلى ذلك ، فانتساب نيتشه إلى الوجودية أمر لا يمكن التسليم به من جميع الوجوه، وإذا كان المرء يجد لديه أفكارًا تذكره بأفكار وجودية معينة، فإن التقارب بينهما لا يمكن أن يتم إلا من خلال تفسير خاص لآرائه، وقد يكون هذا التفسير متعسفًا في كثير من الأحيان.

وهكذا تبين لنا أن تفكير نيتشه وإن كان يقترب من بعض المذاهب الفلسفية المعروفة، فإنه أيضًا لا يخضع لواحد من هذه المذاهب خضوعًا تامًّا، ولن تستطيع أن تجد بينها اسمًا شاملاً ينتظم كل نواحي تفكيره، بحيث تندرج تحته فلسفة نيتشه مع غيرها من الفلسفات.

ومع ذلك، فصعوبة الاهتداء إلى مذهب معين ينتسب إليه تفكير نيتشه، لا يعني، كما قلنا من قبل، أن هذا التفكير يفتقر إلى كل وحدة وتماسك، إذ أن وحدة الشخصية لا بد أن تبعث في أعمالها – أيًّا كان تشعبها- نوعًا من الوحدة.

وإن نفس الروح التي سيطرت على بعض الباحثين، فأوهمتهم أنهم يمجدون نيتشه حين يصورون تفكيره بصورة التلقائية الوحشية التي لا تخضع للمنطق ولا تحرص على الاتساق – نفس هذه الروح هي ذاتها التي تحاول، إذ ما تبين لها استحالة اتصاف الشخصية الواحدة بمثل هذا التضارب الجنوني، أن تقسم تفكير نيتشه الفلسفي إلى فترات متميزة، لكل منها خصائصه التي تنفرد عن خصائص الفترات الأخرى، وكأنها بذلك تلجأ إلى آخر سهم في جعبتها: بحيث تقسم تفكيره إلى مراحل رئيسية منفصلة، بعد أن عجزت عن أن تؤكد الانفصالبين كل لحظات هذا التفكير. فلنختبر إذن هذا الزعم الأخير، ومن خلال نقدنا له سيتضح لنا العنصر المشترك في تفكير نيتشه، فإن لم يكن من الممكن إخضاع هذا العنصر الواحد من المذاهب السابقة، فسوف يظل في وسعنا مع ذلك أن نضمن لفلسفة نيتشه وحدتها، بل أن نضمن لشخصيته تماسكها واتساقها.

العنصر المشترك بين مراحل تفكيره

هناك إتقان بين الفلاسفة على أن يُقسم تفكير نيتشه إلى مراحل ثلاث:

١- مرحلة فنية رومانتيكية، تمتد من عام ١٨٦٩ إلى عام ١٨٧٦، وهي المرحلة التي كان نيتشه فيها واقعًا تحت تأثير شوبنهور وفاجنر، وتنتهي بتخلصه منهما.

٢- مرحلة وضعية نقدية، وتمتد من عام ١٨٧٦ إلى عام ١٨٨٢، وفيها تميز تفكير نيتشه بالتأثر بالمنهج العلمي، بعد أن تخلص من المؤثرات الرومانتيكية السابقة، وتلك هي المرحلة التي حرص فيها نيتشه على أن يوجه أعنف نقد إلى مقومات الحياة الإنسانية في العصر الحديث.

٣- مرحلة صوفية خالصة، تبدأ من كتاب زرادشت في عام ١٨٨٣، وتستمر حتى عام ١٨٨٨، وفيها يتميز تفكير نيتشه بالاستقلال التام، ويسير في طريقه الخاص، ويتخذ أسلوبه شكل التدفق الصوفي، لا التحليل النقدي.

فلنحلل إذن العناصر الرئيسية لكل فترة من هذه الفترات، حتى نصل إلى العنصر المشترك بينها.

أولا: الفترة الأولى:

فالفترة الأولى تتميز بتأثره بشوبنهور وفاجنر. أما التأثر بشوبنهور، فلم يكن كاملاً، إذا شئنا الدقة. ذلك لأن فلسفة شوبنهور كانت تدور حول فكرة الألم: فالعالم هو في أساسه مصدر للألم، ووسيلة الخلاص إما أخلاقية، أعني القداسة والزهد والانصراف عن ممارسة الإرادة بقدر الإمكان، وإما فنية، أعني الإغراق في الإنتاج والتأمل الفني الذي ينسى المرء ما في إرادته من قلق واضطراب. ولم يأخذ نيتشه من شوبنهور اتجاهه الأول، فلم يعترف في تلك الفترة بالزهد الأخلاقي وإماته الإرادة وسيلة للخلاص من الألم، وإنما اعترف بالوسيلة الثانية،

أعني بالفن الذي اراد عندئذ أن يفسر كل ما في العالم على أساسه. وإذن، فقد كان هناك شيء خفي يمنع نيتشه من الاقتداء بشوبنهور في دعوته إلى كبت إرادة الحياة – وماذا يكون هذا الشيء، إن لم يكن حب الحياة؟

وتزداد هذه الفكرة اتضاحًا إذا تأملنا العنصر الرئيسي الآخر من عناصر تفكير نيتشه في ذلك الحين. فقد أدى به إعجابه بفاجنر إلى أن يقوّم الحياة القديمة والحديثة تقويمًا جديدًا، ويتأملها من خلال فكرة الأبولونية والديونيزية: فقد تنازعت العالم فترات سادتها الروح الأبولونية، أعني روح النظام والوضوح والتحدد، وأخرى سادتها الروح الديونيزية، أعني روح الاندماج بالطبيعةوالخضوع للغريزة التلقائية. وتنازعت كل من هذين الروحين حياة الإغريق القدماء، حتى أتى سقراط، فسجل انتصار الروح الأبولونية، وظل هذا الانتصار سائدًا إلى يومنا هذا. ولكن نيتشه يدعو إلى أن تعود الروح الديونيزية مرة أخرى إلى السيطرة، ويأمل في أن يكون فن فاجنر عاملاً أساسيًّا من عوامل هذه العودة الناهضة. وهذا التقسيم إلى ما هو أبولوني وديونيزي يناظر – إلى حد ما – التقسيم الحديث إلى المعقول واللامعقول.

وعلى ذلك، فعند نيتشه في هذه الفترة ميل واضح إلى النزعة اللاعقلية، واتجاه إلى الاندماج المباشر بالطبيعة التلقائية في صورتها الأولى، قبل أن يشوهها العقل الخالص ويبعث فيها الثبات والجمود، وهو اتجاه يتصف كما هو واضح بالإقبال على الحياة في تلقائيتها المباشرة، والحملة على كل ما من شأنه الوقوف في وجه هذه التلقائية.

فلنتأمل إذن موقفه في الفترات التالية، وهل تغير هذا الاتجاه الأساسي نحو إثبات الحياة والاندماج المباشر في الطبيعة اللاعقلية أم ظل يتردد خلالها في صور مختلفة.

ثانيًا: الفترة الثانية:

في المرحلة الوضعية الثانية، يبدأ نيتشه حملة قوية من النقد، فيحمل على الميتافيزيقا التقليدية ويراها أقرب إلى الشعر والخيال، وينقد الأخلاق الشائعة، ويدعو إلى قلب كل القيم السائدة، ويحاول في بعض الأحيان - تأثرًا منه بالاتجاهات العلمية السائدة في عصره - أن يرد القيم الأخلاقية إلى أصول حيوية عضوية، بل أن يرى الحقيقة ذاتها قيمة متغيرة خاضعة للنفع الحيوي. ولا شك أن النزعة إلى تمجيد الحياة تبدو هنا بوضوح: فالحياة هي القوة الدافعة لكل نشاط خلاق في الإنسان، وهي الأصل الأول الذي ترتد إليه كل معرفة تقويم. وفضلاً عن ذلك، فالاتجاه إلى نقد العقل التجريدي الخالص، تمثل في الحملة القوية على الميتافيزيقا القديمة، وفي الدعوة إلى مراجعة الأسس الأولى للفلسفة.

ومما ينبغي أن ننبه إليه الأذهان، أن الأسلوب العقلي الهادئ الذي تميزت كتاباته في هذه الفترة، واتخاذه المنهج العلمي مثلاً أعلى خلالها، لم يمنعاه من أن يواصل اتجاهه الناقد للعقل، ومن أن يكون هنا أيضًا من أنصار اللامعقول. من الغريب حقًّا أن ينقد فيلسوف النزعة إلى المعقولية، إخلاصًا منه للعقل وللعلم، أن هذين الاتجاهين لا يتعارضان، وبالتالي فإن المعقولية واللامعقولية يمكن أن تجتمعا في مركب واحد، إذا فهمت كلمة العقل في كل حالة فهمًا خاصًّا.

ثالثًا: الفترة الثالثة:

أما المرحلة الصوفية الثالثة، فلا شك في أن انتقال نيتشه إليها لم يكن مفاجئًا على الإطلاق، بل لقد انتقل إليها ومعه كل ذخيرته النقدية التي تسلح بها في المرحلة السابقة. فهو هنا لا يزال يحمل على أصحاب المذاهب الميتافيزيقية الخالصة، وعلى المؤمنين بالعقل التجريدي، وبوجود معايير أخلاقية مطلقة على مقتضيات الحياة المتغيرة. أما الناحية الصوفية الخلاقة، فهي أولًا قد ظهرت في

كتاب زرادشت وحده، وكانت كل الكتب الأخرى التي ظهرت في هذه المرحلة تحمل نفس الطابع النقدي الذي اتصف به في المرحلة السابقة، وتواصل حملتها في خط مستقيم. وحتى لو تأملنا كتاب زرادشت، فلن نجد فيه تصوفًا من ذلك النوع الزاهد الذي ينكر الحياة ويعزف عنها، بل هو تصوف يظل على تعلقه بالأرض، ويمجد هذه الحياة وهذا العالم، ويتغنى بالطبيعة التلقائية، فزرادشت يقول في المقدمة: «أناشدكم، أيها الأصدقاء، أن تظلوا مخلصين للأرض، وألا تصدقوا من يحدثكم، ففي أحاديثهم هذه سموم، سواء أعلموا ذلك أم لم يعلموه».

ففي هذه الفترة الأخيرة بدورها يظل المبدأ العام الذي يسير عليه نيتشه هو تمجيد الحياة الأرضية، وإضفاء المعنى الإنساني – لا الإلهي أو الميتافيزيقي – على هذا العالم. أما النزعة اللاعقلية، فنفترضها ضمنًا فكرة التصوف، وتعبر عنها صراحة دعوته إلى الإنسان الأرقى، الذي تسود حياته الغرائز أي القوى الحيوية التلقائية، لا العقل المجرد.

وهكذا نلاحظ في كل هذه الفترات اتجاهًا عامًّا واحدًا، هو الاتجاه إلى نقد المعقولية التجريدية، وتمجيد الحياة وإعلائها، والتعلق بالطبيعة والحياة الأرضية. في هذا الاتجاه تتمثل وحدة شخصية نيتشه، التي لازمته طوال مراحل تفكيره. وليس معنى ذلك أنه قد تعلق بهذه المبادئ تعلقًا متحجرًا، بل إنها قد اتخذت – كما لاحظنا – أشكالاً متباينه، وعبرت عن نفسها بأساليب مختلفة، مما ينفي عن نيتشه تمامًا صفة «المذهبية» بمعناها التقليدي الجامد، ولكنها في نفس الوقت تظل كامنة من وراء ما اتخذته من مظاهر مختلفة، فتؤكد بذلك أن الذهن الذي يفكر واحد، وأن لشخصيته عناصرها الأساسية،وتنفي عنه تلك المزاعم التي اراد أن يلصقها به هواة التفكير الشعري الخيالي – مزاعم التناقض الصريح،

والجموح الدائم، والانتقال المتواصل بين الأضداد.

* ولعل السطور السابقة قد أعطت مزيدًا من الضوء على فلسفة نيتشه وأفكاره في مراحل حياته المختلفة.

***

(٢)

انقلاب القيم

يمكن القول إذا شئنا أن نلخص ما يميز العقلية العلمية الحديثة من العقلية الخرافية الغابرة في عبارة واحدة، لقلنا إنه تخلص العقلية العلمية من صفة التشبيه بالإنسان التي غلبت على العقلية الخرافية. ذلك لأن أوضح مظهر من مظاهر التأخر في التفكير البدائي، هو طبع الصور الإنسانية على العالم الخارجي، بحيث يبدو ظواهر ذلك العالم كأن لها معنى إنسانيًّا، وكأنها قد استهدفت غايات بشرية معينة. وهكذا رأينا العالم، في التفكير الخرافي، يحتشد بالآلهة والقوى الخفية، التي هي وسيلة طبع الصورة الإنسانية على العالم. فظاهرة المطر مثلًا تحدث بفعل إله المطر، الذي ينبغي إرضاؤه على نحو إنساني تمامًا، حتى يجود على الأرض بالغيث. ويظل هذا التشبيه للطبيعة الخارجية بالإنسان يمتد بالتدريج، حتى يتسع لكل الظواهر، فلا يغدو الكون كله إلا مجالاً مكبرًا لغايات الإنسان وأمانيه.

وقد يبدو للبعض أن هذه النظرة التشبيهية بالإنسان قد انقضت بانقضاء عهد الخرافة الأولى، وحلول عهد التفكير العقلي المنظم، في الفلسفة اليونانية على الأقل. ولكن الحقيقة بخلاف ذلك: ذلك لأنه إذا كانت الطريقة البدائية في التفكير، وفي ملء الكون بالآلهة والاشباح والقوى غير المنظورة – إذا كانت طريقة التفكير هذه قد اختفت في ذلك الحين، وحل محلها تفسير عقلي للعالم، فقد ظلت مع ذلك قائمة، ولكن في صورة مستترة يدق فهمها. أما هذه الصورة

الجديدة، فهي الاعتقاد بالقيم الموضوعية المطلقة.

فلنتأمل مثلاً طريقة تفكير أفلاطون، حين يضع مثال الخير فوق قمة المثل، ويؤكد أن الخير ليس ارفع القيم فحسب، بل لا يقتصر على كونه قيمة من القيم، وإنما هو أيضًا «خالق الكون» - أعني حين يضفي على الخير معنى أنتولوجيًا، ويجعل له قوامًا كونيًّا، لا معنويًا فحسب. في هذا التفكير تتردد الصورة القديمة، التشبيهية بالإنسان، وإن تكن مغلفة بإطار من الجدل المنظم الدقيق، ومصوغة في قالب منطقي محكم. ذلك لأنه إذا لم يعد الخير مجرد معنى إنساني، وإنما قوة موجهة للكون، فالنتيجة المباشرة لذلك هي أن الكون قد اصطبغ بصبغة إنسانية. فلنبحث إذن عن معنى إنساني في كل ظاهرة كونية، وسوف تجده حتمًا، إذ أن الكون قد خلق من وجهة نظر الخير – أعني أن له معنى ملائمًا للإنسان، وفي وسع الإنسان أن يهتدي إلى ذلك المعنى إذا تعمق في تأمله. وهكذا يتبين لنا أن آثار العقلية الغابرة قد ظلت عالقة في الذهن الإنساني خلال مراحل طويلة من تاريخه، واتخذت صورًا ظاهرها رائع حقًّا، أوضحها تلك الصورة التي تجعل للكون قوة خالقة هي في نفس الوقت قوة خيرة – وهي صورة لم تقف عند حد أفلاطون، بل ظلت ملازمة للإنسانية طويلاً في مظاهر مختلفة، ولا تستطيع أن تقول إنها قد تخلصت منها حتى اليوم.

لكن ما الذي يضيرنا في هذه الصورة الإنسانية التي تطبع على الكون؟ أليست على الأقل تبعث أملًا باسمًا في الإنسان؟ ألا تجعل بينه وبين الكون نوعًا من الألفة هو أحوج ما يكون إليه؟ أليست خيرًا من شعوره بأن القوى المحيطة به في الكون قوى غريبة عنه، لا تعبأ به ولا تعمل من أجله؟ الحق أننا نسلم بأن الأصل في طبع القيم الإنسانية على العالم هو الرغبة في الشعور بالألفة وسط عالم غريب،وهو شعور قد يبدو مفيدًا للإنسان مطمئنًا لنفسه – ولكن، لنتأمل نتائج

هذا الشعور بالألفة بين الإنسان وبين العالم عن كثب، لكي نتبين آخر الأمر إن كان قد أفاد الإنسان بالفعل أم ألحق به الضرر.

أول ما نلاحظه أن إضفاء معنى إنساني على الكون هو في واقع الأمر سلاح ذو حدين، فهو يلحق بالإنسان من الضرر بقدر ما يجلب له من النفع. ذلك لأنه إذا مرت الأحداث كما يشتهي الإنسان، فسوف يعزو ذلك إلى ما هنالك من تجاوب بين المسار العام للكون وبين رغباه، نظرًا إلى أن القوة الموجهة للكون هي في نفس الوقت قوة خيرة. أما إذا حدث ما يُسيء إليه أو يجلب له الأذى، فسوف يعجز عن التفسير، ويقف حائرًا وقد أحس بالجزع أمام ذلك العالم الذي لم يعد يفهمه. فكيف يفسر أفلاطون – في حدود قوله بالهوية بين الخير وبين القوة الخالقة للعالم – كارثة طبيعية، كزلزال يروح الألوف ضحيته؟ لا شك أن أي تفسير لهذه الظاهرة من خلال القول بخيرية العالم سيكون متعسفًا، مهما كانت الوسائل التي تتبع في التوفيق بين هذين الجانبين المتعارضين. وهكذا لا يستطيع المرء أن يفهم كل ظاهرة لا توافق غاياته طالما كان يفهم العالم فهمًا غائيًا، أما إذا لم يكن قد طبع ذلك المعنى الإنساني على الكون، فعندئذ سيكون الأمر هينًا: إذ أن تفسير مثل هذه الظاهرة هو أنه ليس لها تفسير، أي أنها تحدث كما تحدث فحسب، دون أن يكون قد قصد منها موافقة غايات الإنسان أو معاندتها.

وفضلاً عن ذلك، فإن من شأن تلك النظرة التي تدعي أن للكون في الأصل معنى إنسانيًا، وأننا نهتدي إلى ذلك المعنى فحسب، أن تُقعد الإنسان عن العمل المتواصل من أجل إخضاع ذلك الكون لحاجاته. ذلك لأن الطريق الذي يسير فيه الكون يتفق أصلاً وغايات الإنسان، فما عليه إلا أن ينتظر، وسيحدث كل شيء كما ينبغي. وتلك هي فلسفة التواكل التي ترجع في نهاية الأمر إلى هذا الاعتقاد الخرافي بأن مسار الحوادث يستهدف معنى إنسانيًا، وأن غايات البشر

هي القطب الذي تنجذب إليه كل الظواهر. أما إذا أدركنا أن الكون قد خلا من كل معنى إنساني، فعندئذ يتسع أمامنا المجال لكي نحاول نحن إضفاء ذلك المعنى عليه، لا بطريقة تخيلية تصورية كما فعل الأقدمون، ولكن بالعمل الدائب الذي يرمي إلى إخضاع الكون وتسخيره لغايات البشر.

وهنا نعود مرة أخرى إلى ما قلناه، من أن الفارق الاساسي بين العقلية الخرافية والعقلية العلمية هو اعتقاد الأولى بأن الكون يسير بالفعل وفق غايات الإنسان. وما نهضت الروح العلمية إلا منذ اللحظة التي نفض فيها العقل عن نفسه هذا الاعتقاد الواهم، ووضع فيها الإنسان لنفسه شعارًا جديدًا هو: إذ لم يكن العالم يسير وفقًا لغاياتي، فلأجعله يسير وفقًا لها، بالعمل والجهد، لا بالأسطورة والخيال! في هذه اللحظة وحدها نستطيع أن نقول إن العلم الحقيقي قد بدأ: فما العلم إلا محاولة منظمة لتسخير الكون لخدمة الإنسان، وللتحكم في تلك الظواهر التي كانت تبدو من قبل مستقلة تمامًا عن سيطرته.

إذا كان التقدم العلمي الحديث قد عبر ضمنيًا عن هذه النظرة الجديدة إلى العالم، فإن الفلسفة قد تأخرت في المجاهرة بها، وفي التعبير الواعي عنها. فإذا أدركنا مدى خطورة هذه النظرة الجديدة إلى القيم، وكيف أنها هي التي تميز العقلية المتحضرة من العقلية البدائية بوجه عام، فعندئذ يتضح لنا إلى اي حد كان التنبيه إليها عملاً جليل الشأن، وإلى أي مدى يُعد ذلك انقلابًا حقيقيًا في التفكير الإنساني. ونستطيع أن نقول إن أول محاولة فلسفية جدية في هذا الشأن كانت هي محاولة نيتشه. فالفضل الأكبر لنيتشه ليس في السبق إلى هذا البحث الفلسفي الجديد، مبحث القيم (ولو أن هذا وحده فضل لا يمكن الحط من قيمته) بقدر ما هو في التصريح بما كانت تنطوي عليه النهضة العلمية الحديثة ضمنًا، وفي التعبير عن الفلسفة الكامنة في كل تقدم أحرزه العقل البشري – أعني في تأكيده خلو

العالم من القيم، التي لا يخلقها إلا الإنسان ذاته، ولا تضفيها على العالم إلا مطالبه وحاجاته.

من الناس مَنْ يفهم فكرة خلو العالم من كل معنى إنساني فهمًا متحيزًا، فيظن أن معناها هو أن العالم يسير في اتجاه مضاد لغايات الإنسان. أولئك هم المتشائمون، الذين يتوهمون أن العالم إما أن يكون له معنى إنساني، وإما أن يكون له معنى غير إنساني، فينتهي بهم الأمر، حين لا يجدون المعنى الأول، إلى القول بأن في الكون قدوة مضادة للإنسان، تعمل على إلحاق الضرر به، ويصورون الحياة في صورة قاتمة، ما دامت الوجهة التي يتخذها العالم مخالفة لتلك التي يريده الإنسان أن يسير فيها. ومن هنا كانت دعوتهم تتجه إلى إنكار الحياة والعزوف عنها، وأقصى غاياتهم أن يحلوا روابطهم بهذا العالم بقدر ما في مكنتهم. ودعاة التشاؤم هؤلاء ليسوا أقل وهمًا من إخوانهم دعاة التفاؤل، فهم يعتقدون بأنه كان يجب أن يكون العالم في الأصل معنى إنساني، ولكنه غير موجود، وإنما الذي يوجد معنى يمكن أن يفهم بدوره من خلال مقولات الإنسان، أعني أن العالم يتركز هنا أيضًا حول الإنسان، وإن يكن ذلك على نحو عكسي لا طردي. والموقف الصحيح، الذي يدعو إليه نيتشه في هذا الصدد، هو أن ينظر إلى القيم على أنها بمعزل تمامًا عن طبيعة الأشياء: فمكانها الحقيقي في ذهن الإنسان الذي خلقها، أما العالم، فليس موافقًا أو مخالفًا لها، وإنما هو مستقل عنها فحسب. وهكذا نرى القيم لا تؤثر في الواقع الطبيعي أي تأثير، ولا والواقع يؤثر في القيم. وبعبارة أخرى، فلن يزيد الشيء صفة جديدة إذا اكتسب قيمة، وستظل جميع صفاته العقلية في صلة ببقية الاشياء وبالنظام العام للكون كما هي دون أدنى تغيير، وكل تغير يحدث في هذه الحالة إنما يطرأ على الذهن، أعني على المعنى الذي يضفيه العقل البشري على الشيء. والحق أن كانط قد عبر عن هذه الفكرة ذاتها

تعبيرًا ضمنيًّا في نقده المشهور للحجة الأنتولوجية في إثبات وجود الله، إذ قال إن قرشًا في الخيال لا يختلف عن قرش في الواقع على الإطلاق، أعني أن واقعية الشيء لا تزيد من قيمته. والنتيجة المباشرة لفكرة كانط هذه هي أن القيمة مستقلة تمامًا عن التحقق الواقعي، وليست مرتبطة بالبناء الفعلي للعالم، ما دام تحقق القيمة في الوجود لا يرفع مرتبتها فوق ما لم يتحقق بالفعل.

الإنسان خالق القيم إنه موضوع أفاض فيه نيتشه وقال:

من أين أتت القيم إذن؟ إن خالق القيم هو الإنسان، وليس لها خارج الفاعلية الإنسانية أي كيان واقعي. فالإنسان هو الذي أضفى على الكون كل ما فيه من معنى، ويظن مع ذلك أنه قد اهتدى إلى ذلك المعنى فحسب: «الحق أن الناس قد أعطوا أنفسهم كل خيرهم وشرهم. والحق أنهم لم يتلقوه ولم يجدوه، ولم يهبط إليهم من السماء» هكذا كانت أفكار نيتشه الذي قال:

لو أدرك الإنسان عن وعي أنه هو خالق هذا البناء الشامخ من القيم، لعمل على تحقيق هذه الغايات التي يريدها لنفسه تحقيقًا واقعيًا، ولازدادت ثقته بنفسه، وبقدرته المبدعة.. ولكنه في واقع الأمر ينكر ذلك، ويوهم نفسه أنه قد وجد هذه القيم فحسب، وأنها هناك، مفروضة على الأشياء بالرغم عنه، فإذا ما أحس بأنها في وجودها مستقلة عنه، فلن يحاول أن يغير منها شيئًا، بل سيبقيها على حالها، وسيقبل الأمور على ما هي عليه.

وهكذا يتبين لنا أن إرجاع القيم إلى الإنسان عند نيتشه لا يعبر عن نزعة ذاتية أو صوفية، بل هو في واقع الأمر دعوة صريحة للإنسان كي يمارس فاعليته على أوسع نطاق ممكن. فلن يقف في وجه هذه الفاعلية شيء إذا تبين أن العالم لا يحمل معنى ثابتًا، وأن في وسع الإنسان أن يضفي عليه بمجهوده الخاص، من المعاني ما يشاء، مثلما أضفى عليه من قبل معناه القديم، دون وعي منه، ثم ثبته وقدسه.

يضيف نيتشه قائلاً:

القوة التي تدفع الإنسان إلى إضفاء قيم معينة على الأشياء، هي الحياة فكل تقويم إنساني إنما يستهدف نفع الحياة في آخر الأمر. ولن يستطيع المرء أن يستقر في آخر الأمر على معنى معين لكلمة «الحياة» عند نيتشه، وهل يعني بها النفع الحيوي للنوع، أم امتلاء الحياة الفردية. والحق أن لكل من الرأيين أنصاره الذين يمكنهم أن يجدوا لرأيهم شواهد تؤيده من نصوص نيتشه في كلتا الحالتين. وعلى أية حال فليس يعنينا هنا أن نفهم آراء نيتشه في هذا الصدد بمعنى تطوري أو بمعنى وجودي، وحسبنا أنه أرجع القيم إلى الأرض، وإلى الإنسان، وإلى القوة الفعالة في الإنسان، أعني الحياة وعن ارتباط القيم بالحياة يقول نيتشه:

ارتباط القيم بالحياة هو أوضح شاهد على نسبيتها: ذلك لأن للحياة مطالب متجددة، وهي لا تخضع لصيغ منطقية جامدة حتى يقال إنها تثبت على اتجاه واحد، وإنما هي تلقائية في سيرها، تتخذ لنفسها من القيم ما تشاء حتى يمكنها أن تعلو على ذاتها دوامًا. والحق أن نيتشه في تأكيده نسبية القيم وارتباطها بالنفع الحيوي، يبرهن على رأيه أحيانًا بشواهد تشبه إلى حد بعيد تلك التي ظهرت فيما بعد عند أصحاب الاتجاهات الأنثروبولوجية والاجتماعيةبوجه عام. فهو مثلهم يحرص على أن يربط القيم السائدة في كل عصر وبيئة بنوع الظروف التي تسود هذا العصر والبيئة. وكثيرًا ما تتخذ لهجته شكل نزعة علمية واضحة، استبق بها بعض الاتجاهات العلمية التالية له. وليس معنى ذلك أنه هو الآخر قد اتبع المنهج العلمي في إثباته نسبية القيم، فمن المسلم به أنه لم يدرس مثل هذه الموضوعات أية دراسة تجريبية كتلك التي قامت بها المدارس العلمية التالية، وكل ما يمكن أن يقال عنه هنا إنه قد اهتدى نظريًا إلى نتائج تأيدت فيما بعد تأييدًا تجريبيًا لا سبيل إلى الشك فيه.

والحق أن هذا التأرجح بين الفهم العلمي والفهم الفردي من أخص الصفات التي يتميز بها تفكير نيتشه. فهو أحيانًا يبني نسبية القيم على أسس بيولوجية واضحة، فيقول إن التمييز بين ما هو رفيع وما هو وضيع في جسمنا وفي أعضائه ليس من خصائص الروح العلمية في شيء. فنحن نجعل لأحد الأعضاء مكانة رفيعة طالما أننا لا نرى فعله وأثره، أو لا نحس بهما (عن طريق الأنف أو حاسة اللمس)! فالتقزز، لا القيمة هو الذي يتحكم في التمييز بين الرفيع والوضيع، وهذه إحدى نقط بداية ما تضعه المذاهب الأخلاقية من تفرقات. وفي نفس الوقت الذي يصرح فيه بمثل هذه التفسيرات العضوية لما هو رفيع ووضيع في الإنسان، نراه يلجأ إلى بناء القيم على أسس نفسية فردية خالصة، ويجعل من إرادة الفرد مصدرًا خالقًا لكل المعايير، ولا يعترف بأمر عام يسن قاعدة شاملة، وإنما يؤمن بالأوامر الفردية التي توجهها الذات إلى نفسها فحسب. وليس يكفي لتعليل هذا الازدواج في تفكيره أن ننسب كلاً من الفكرتين إلى فترة معينة، فنقول إن الفهم الطبيعي والعضوي كان يسود الفترة الوضعية الثانية، والفهم الفردي كان يسود الفترة الصوفية الأخيرة، إذ أن النظريتين كانتا قائمتين معًا في الفترة الثالثة مثلاً، بل وفي كتاب واحد ينتمي إليها، مثل كتاب إرادة القوة. وفي هذا ما يشهد بأن نيتشه لم يعترف بالحدود الفاصلة بين أنواع التفسير المختلفة، ولم يجد تعارضًا بين التعليل الطبيعي أو العضوي، وبين التعليل الفردي أو الصوفي لظاهرة ما، وأيًّا ما كان حكمنا على هذا التوفيق، فهو على أية حال مظهر من مظاهر اتساع الأفق. وفي وسعنا أن نهتدي إلى سبيل لإدماج التعليلين، العضوي والفردي، أو العلمي والصوفي عند نيتشه، إذا أدركنا أنه ينظر إلى القيم نظرة واقعية تمامًا. فهي ليست مُثلًا عليا بعيدة، وإنما هي كامنة في الواقع، وفي الحياة ذاتها. ومن هنا كانت نظرته إلى القيم فردية، وبيولوجية في نفس الآن.

دعنا نتساءل فما هو الهدف الذي كان نيتشه يرمي إليه من دعوته إلى انقلاب شامل في القيم نستطيع أن نقول إن دعوته هذه كانت هي الخطوة الأساسية الأولى، التي لا يمكن أن تقوم ثورة عقلية أو علمية بدونها. فالقول بنسبية القيم يفتح أمامنا السبيل إلى محاولة تغييرها، ولا يجعل هذا التغيير أمرًا مستحيلاً، كما كان الحال في النظرة القديمة المطلقة. وإن أي سعي إلى تغيير الأوضاع التي يحيا عليها الناس، سواء في المجال الفكري وفي المجال الاجتماعي، إنما يفترض مقدمًا إيمانهم بأن المعايير التي يقيسون بها الأمور ليست معايير أزلية ثابتة، فرضت عليهم بقوة لا سلطان لهم عليها، وإنما هي معايير صنعها الإنسان لهدف معين، وفي وسعه أن يبدلها إذا شاء أن يضع لنفسه هدفًا آخر.

هذه الدلالة السلبية لنظرية نيتشه في القيم هي في رأينا أقوى من أية دلالة إيجابية. ذلك لأنه حين ينتقل إلى الجانب الإيجابي، وحين يوضح الهدف الذي يرمي إلى تحقيقه من انقلابه في القيم، ينادي بآراء يرفضها اليوم كثير من الناس، ولا يستطيع باحث منصف أن يقبلها على علاتها. ومع ذلك، فإذا كان نيتشه قد أخطأ طريق الإصلاح، فحسبه أنه مهد هذا الطريق من قبل، ووضع الأسس التي لا يكون الإصلاح بدونها ممكنًا – أعني أنه نبهنا إلى أن معاييرنا إنسانية. فلنرفض معاييره الجديدة إذا شئنا، ولكن لنذكر له دائمًا هذا الفضل، وهو أنه فتح أمامنا سُبل التجديد في فهمنا العقلي للعالم وسلوكنا الفعلي فيه، وذلك حين نجد قدراتنا الإنسانية على الخلق والإبداع، وأزاح كل ما كان يقف أمام فاعلية الإنسان من عقبات.

***

(٣)

المعرفة والحياة

ماذا عن المعرفة والحياة في فلسفة نيتشه؟....

إذا كانت فلسفة نيتشه تعترف بنوع من المطلق، فهذا المطلق هو الحياة. وفكرة الحياة عند نيتشه، هي فكرة بلغت حدًّا بعيدًا من العمومية والاتساع، يكاد يعجز معه المرء عن فهم المقصود منها في كثير من الأحيان. ويبدو أن نيتشه ذاته لم يحرص على شرح معناها، أو لم تكن لها في ذهنه صورة محددة واضحة المعالم. وإذا كان أقرب المعاني إلى فهمها هو المعنى البيولوجي، فإن تفكير نيتشه كثيرًا ما يبتعد عن هذا المعنى، ويتخذ اتجاهًا صوفيًّا لا صلة له بالمعنى العلمي للحياة على الإطلاق. وعلى أية حال، فالفكرة لم يكن يقصد منها إلا أن تكون نواة تتبلور حولها كل خيوط الثورة العاتية التي واجه بها نيتشه عصره هذا ما أكده معظم الفلاسفة.

فهو يلخص نقائض العصر – في مختلف المجالات- بكلمة واحدة، هي إنكار الحياة، ويلخص هدف حملته النقدية الهائلة بكلمة واحدة، هي الإقبال على الحياة – أما المقصود بالحياة ذاتها فيفهم ضمنًا من خلال هذا النقد خيرًا مما يفهم من أي تعريف أو توضيح.

فالحياة عند نيتشه تتحكم في خلق كل القيم، فهي أصل القيم العقلية والأخلاقية، أعني أنها هي المبدأ الكامن وراء كل معرفة وكل سلوك. ولن نعرض في هذا القسم إلا لتعبير نيتشه عن الحياة من حيث هل هي أصل القيم العقلية.

فكرة الحقيقة عند نيتشه:

من الأفكار التي لم يحاول فيلسوف قبل نيتشه أن يناقشها، أو يتساءل عن

قيمتها، وعن فائدة تمسك الناس بها، فكرة الحقيقة. ذلك لأن الحقيقة كانت تعد دائمًا بمنأى عن كل شك، وعن كل سؤال: إنها الهدف الأعلى الذي تتجه إلى تحقيقه المعرفة الإنسانية، وقد نخطئ نحن في اتخاذ الوسائل التي تقربنا إلى ذلك الهدف، ولكن الهدف ذاته يظل منزهًا، رفيعًا. وهكذا ارتفعت الحقيقة فوق عالم التغير والصيرورة الذي نعيش فيه، واستقلت عن شروط الحياة المتحكمة فينا، واصطبغت بصبغة أزلية، فكونت عالمًا قائمًا بذاته، هو عالم المطلق. وفي هذا العالم تستقر كل الأزليات الأخرى التي عرفها العقل البشري، من مثل افلاطونية وأشياء في ذاتها، ومبادئ مطلقة، وعلل أولى.

ولكن نيتشه لا يقبل أن يترك فكرة توصف بالأزلية دون أن يتساءل عن علة هذا الوصف، ومدى صحته. وهو لا يكتفي بهذا التساؤل بالنسبة إلى الأزليات الأخرى التي تستقر في عالم الحقيقة، بل يمتد في بحثه إلى المقر الأول لها جميعًا، ذلك المقر الذي لم يحاول أحد من قبل أن يقترب منه، ولهذا لم يفلح أحد في نقد ما هو مستمد منه نقدًا حاسمًا. أما نيتشه، الذي لا يقف تساؤله عند حد، فإنه يبدأ بأن يهاجم الأصل، مهما كانت قداسته، فتكون مهاجمة الفروع بعد ذلك أمرًا هينًا.

ويبقى السؤال فهل كان الفلاسفة على صواب، حين أجمعوا على فصل الحقيقة عن الحياة؟

أجيب قائلاً: إن الحياة هي الأصل الذي يتحكم في كل فعل أو فكر إنساني، فلا بد أنها تتحكم في الحقيقة بدورها. وفي هذه الحالة، أعني حين نُخضع الحقيقة لأصل سابق يتحكم فيها، هو الحياة، يكون علينا أن نغير نظرتنا إلى الحقيقة تغييرًا شاملاً. فالشائع أن الحقيقة ثابتة، غير أن هذا الثبات إنما يرجع إلى فصلها عن الحياة، فإذا ما أعيد ارتباطها بها، أصبحت متقلبة مع الحياة في تغيرها وصيرورتها. والشائع أن الحقيقة مطلقة، أعني أن العوامل التي تتحكم فيها لا يمكن أن تكون

عوامل حيوية أو نفعية، بل تقصد الحقيقة لذاتها دائمًا، غير أن ربط الحقيقة بالحياة يؤدي إلى نتيجة تخالف ذلك كل المخالفة فنيتشه يضع أمام أنظارنا دائمًا هذا الاحتمال، وهو أن تكون الحقيقة ناشئة عن النفع الحيوي. وهو لا يتصور أن تقوم الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها، فتلك في رأيه ألفاظ فارغة لا تنطوي على معنى أو محتوى. ومن المحال أن تفلت الحقيقة من تأثير الحياة، الذي يمتد إلى كل ما له بالبشر صلة. ولكن، عم تبحث الحياة؟ إنها لا تبحث إلا عن نفعها الخاص، أعني عن تلك الشروط التي تعين على استمرارها ونموها المطرد. وعلى ذلك، فالأصل في الحقيقة نفع الحياة، وتقديم الشروط اللازمة لنموها. ولكن هذا معناه أن الحقيقة لن تكون خالصة، ولن يكون هدفها كامنًا فيها هي ذاتها، بل في شيء آخر سابق عليها، وأقل منها نقاء وتجريدًا. إن الغرض من كل حقائقنا هو استمرار حياتنا ونموها، فهي إذن ليست حقائق أزلية، خالصة، بل هي وسائل لغاية لا تربطها بالعالم العقلي الخالص صلة، أعني الغاية الحيوية.

وهنا يسارع نيتشه إلى استخلاص النتيجة الضرورية لهذا التسلسل في التفكير، فيؤكد أن أصل الحقيقة هو البطلان، ما دامت الحقائق تدوم بقدر ما تنفع الحياة. إن بطلان الحكم ليس في رأينا أمرًا يُعترض به على الحكم؛ وهنا يصل وقع لغتنا الجديدة على الآذان إلى أقصى درجات الغرابة. وإنما المشكلة هي: إلى أي حد يكون الحكم عاملاً على تقدم الحياة وحفظها، وعلى حفظ النوع، وربما على إنجاب النوع؛ وإنا لنميل أساسًا إلى أن نؤكد أن أكثر الأحكام بُطلانًا (وإليها تنتمي الأحكام التركيبية الأولية) هي أكثرها ضرورة لنا، وأن الإنسان ما كان يمكنه أن يعيش بدون أن يدع الأوهام المنطقية تسود، وبدون أن يقيس الواقع بمقياس ذلك العالم الخيالي البحت، عالم المطلق، والمماثل لذاته، وبدون تزييف كامل للعالم عن طريق العدد — وإنا لنؤكد أن الانصراف عن الأحكام الباطلة

معناه الانصراف عن الحياة وإنكارها...». ولهذه الفكرة معنى مزدوج: فهي أولًا تعني أن كل ما يُنتج عن النفع الحيوي، بما فيه من عناصر لا عقلية، ولا منطقية، لا بد أن يعد بطلانًا. وهي تعني ثانيًا أن الحياة لا تعبأ بشيء إلا باستمرارها وتقدمها، وفي سبيل ذلك تستعين بأية وسيلة، حتى لو كانت هذه الوسيلة هي البطلان. ويستند نيتشه في ذلك إلى أن الأخطاء كثيرًا ما تكون – من وجهة النظر النفعية – عاملاً مفيدًا، يجعل للحياة البشرية لونًا زاهيًا، حتى لو كان ذلك اللون من الخيال المحض. فلنختبر كلا من هذين المعنيين على حدة، لنرى مدى صواب فكرة رد أصل الحقيقة إلى البطلان عند نيتشه.

أما عن المعنى الأول، الذي يرى فيه نيتشه أن تُعد نواتج الحياة أخطاء باطلة، فهو في رأينا معنى غير موفق: إذ أن نواتج الحياة ليست بالفعل حقائق، ولكنها في نفس الوقت ليست أخطاء باطلة. فالحياة – في رأي نيتشه ذاته – قوة تسير في طريقها تلقائيًّا، دون أن يُفرض عليها أي هدف أو غاية خارجة عنها. على أن القول إنها مضادة للعقل، وللحقيقة، هو قول لا يقل غائية عن القول بأنها قوة عاقلة تستهدف الحقيقة. وعلى ذلك، فالفهم الصحيح للحياة ونواتجها. أعني الفهم الصحيح من وجهة نظر نيتشه ذاتها – هو أن تعد الحياة بمعزل عن الحقيقة والبطلان معًا. وليس هناك أي مبرر لوصف نواتج الحياة بالبطلان، ما دامت الحياة تسير في طريقها التلقائي غير عامدة أن تتفق مع العقل أو تختلف عنه، وما دامت القوى الحيوية بطبيعتها تنتمي إلى مجال آخر غير المجال الذي ينتمي إليه العقل. وعلى ذلك، فالقول إن البطلان أصل الحقيقة هو – بهذا المعنى – تعبير غير موفق، والأصح أن يقال إن للحقيقة أصلاً مستقلاً عن مجال الحقيقة تمامًا، أي بمعزل عن الحقيقة والبطلان.

وأما عن المعنى الثاني، القائل إن الخطأ يفيد الحياة، وإن الحقيقة يمكن أن

ترتد إلى البطلان ما دامت تهدف بدورها إلى نفع الحياة، فيتعرض بدوره لانتقادات عديدة. فأول ما نلاحظه عليه أنه لا يمكن أن يُعبر عن نظرية شاملة في معنى الحقيقة، وإنما عن نقد لنوع معين من الحقائق. ذلك لأننا إذا حاولنا أن نرد الحقيقة إلى البطلان الذي ينفع الحياة، لكان علينا أولاً أن نتساءل: كيف عرفنا أن هذا بطلان، وبأي مقياس أمكننا أن نقيسه؟ لا بد أن لدينا مقياسًا مطلقًا، يفرق بين الحقيقة القاطعة والبطلان القاطع، وهو الذي مكننا من مطلق لهذه الحقائق، من مراء معيار الصلاحية للعمل هذا، هي حتمًا محاولة مصيرها الإخفاق، غير أن مذهب البرجماتية يتعرض، مع نظريه نيتشه، لنقد أساسي، هو اتخاذها موقفًا مثاليًا. ذلك لأن المبالغة في تقدير فاعلية الإنسان في خلقه للحقيقة تستتبع المثالية حتمًا. ونحن لا ننكر أن ربط الحقيقة بالتجربة الإنسانية الفعلية في هذا العالم، وتأكيد مساهمة الإرادة الإنسانية فيما يصل إليه الإنسان هو تقدم لا شك فيه. ولكن نيتشه – مثله في ذلك مثل فلاسفة البرجماتية من بعده – يبالغ في تقدير أهمية الفاعلية الإنسانية، حتى تغدو تلك الفاعلية «خالقة» للحقيقة. وهنا يتبدى العنصر المثالي في تفكيره بوضوح. ذلك لأن الحقيقة تعتمد على الإنسان في كشفها أكثر مما تعتمد عليه في خلقها من جديد. وفي الوصول إلى أية حقيقة يتضافر العنصر الإنساني مع العنصر الواقعي، وما كانت المثالية في أساسها إلا محاولة للقضاء على هذا العنصر الأخير. وعلى ذلك، فمن أخطر النتائج التي تتعرض لها الفلسفات التي تبالغ في تقدير أهمية الفاعلية الإنسانية، أنها تنتهي إلى نوع من الذاتية في فهمها للحقيقة، وقد لا تكون هذه ذاتية فردية، بل ذاتية متعلقة بالنوع الإنساني عامة، ولكنها على أية حال تنكر تضافر عنصر الواقع مع عنصر الذهن في كشف الحقيقة. والحق أن للواقع صلابة لا ينبغي أن تغفلها أية نظرية سليمة في طبيعة الحقيقة. وليس معنى هذه الصلابة أن الواقع لا يخضع للفاعلية

الإنسانية أصلاً، فهو في بعض الأحيان يتشكل تبعًا لخطة الذهن الإنساني، ولكن حتى في الأحوال التي يشكل الذهن فيها الواقع، فإن معنى التشكيل ذاته لا يكون هو الخلق من جديد، بل بقاء العنصر الخارجي مع تغيير في شكله. أما في الأحوال الأخرى، فإن الفاعلية الإنسانية تستطيع أن تثبت وجودها حين تتعمق في هذا الواقع وتصل إلى طبيعته الخفية، وتصوغ إيقاعه في قوانين تمكن الذهن الإنساني من التحكم فيه.

ففي كل هذه الأحوال إذن لا نستطيع أن نغفل دور العنصر الواقعي في تكوين الحقيقة، وهو الدور الذي لا يتعارض على الإطلاق مع تأكيد أهمية الفاعلية الإنسانية. أما فلسفة نيتشه والبرجماتية، فتكاد تصل في بعض الأحيان – مبالغة منها في تأكيد فاعلية الإنسان- إلى جعل الحقيقة عملية تتم من جانب واحد، ولا يتضافر فيها عنصرا الذهن والواقع، وإنما تخلقها الإرادة الإنسانية دون أن تواجه مقاومة من أي عنصر خارجي، فتكون النتيجة الضرورية لهذا الرأي هي ظهور النزعة الذاتية، وبالتالي المثالية. وهكذا ترتد الحقيقة مرة أخرى والتي بولغ في تقدير العنصر الإنساني فيها – إلى أصل يقرب من ذلك الذي أرادت تلك النظرية محاربته في أول الأمر، إذ تصبح ذاتية، ذهنية، مثالية.

اللامعقول في المعرفة

إذا كانت الحقيقة خاضعة للنفع الحيوي، فلا بد أن كل ما نستهدف به بلوغ الحقيقة، أعني كل وسائلنا في المعرفة، سوف تخضع للحياة بدورها. وهكذا نصل إلى نظرية لا عقلية في المعرفة، وفي طبيعة مبادئ الفكر الإنساني، وهي النظرية التي لازمت فلسفة نيتشه في كل مراحل تفكيره، حتى في أشدها إعجابًا بالمنهج العلمي.

فأصل المعرفة، والمنطق، ليس هو الرغبة في المعرفة خالصة، أو المنطق

مجردًا، وإنما هو عامل لا عقلي ولا منطقي – أعني هو نفع الحياة. أما الرغبة في المعرفة الخالصة، وهي التي تدفعنا في بحثنا العلمي خلال فترتنا الحضارية الحالية، فهي في رأي نيتشه رغبة متأخرة، نشأت بعد تطور ونمو، وليست رغبة كامنة في العقل البشري: وإنما الأصل هو البحث عما ينفع الحياة بأي ثمن. فنحن لم نكن لنمتلك العقل لو لم يكن ضروريًّا لنا، ولم نكن لنمتلكه «على هذا النحو» لو لم يكن ضروريًّا لنا على هذا النحو، أعني لو كان في وسعنا أن نحيا من أن نعرف الحقيقة النافعة للحياة بأنها بطلان. وفي هذه الحالة لن تكون نظرية نيتشه نظرية شاملة عن الحقيقة، إذ أنها تتعلق بنوع واحد من الحقائق، هو الحقائق النافعة للحياة، وتعترف ضمنًا بوجود نوع آخر من الحقائق الخالصة التي لا تخضع للحياة ولا تزيف بواسطتها، أعني ذلك النوع الذي اتخذناه معيارًا للحقائق النافعة للحياة، فوجدنا هذه الأخيرة باطلة بالقياس إليه. ومن هنا، نستطيع أن نقول إنه على الرغم من تلك الحملة القوية التي شنها نيتشه على المثاليين، فقد كانت في فلسفته هو الآخر عناصر مثالية، بل إن تفكيره في مشكلة المعرفة والحقيقة يمثل التفكير المثالي أصدق تمثيل، ففيه اعتراف ضمني بحقيقة مطلقة، تعد الحقائق المرتبطة بالحياة بطلانًا بالنسبة إليها، بل فيه وضع لمبدأ مطلق شامل يتحكم في التجربة الإنسانية دون أن تستطيع هذه أن تستوعبه أو تعرف كنهته – هو الحياة، التي تغدو عندئذ فكرة قريبة الشبه من سائر مظاهر المطلق عند المثاليين.

وفي هذا الربط بين الحقيقة والحياة عند نيتشه لمحات تقرب من مذهب «البرجماتية» وتستحق منا أن نشير إليها إشارة خاصة. ففلسفة البرجماتية تقضي بدورها على فكرة الحقيقة الخالصة، وتحاول أن تربط الحقيقة بأصول عينية لا تجريدية، وأن تجعل للاعتبارات العملية – لا النظرية الخالصة- أثرها في إقرار

الحقائق. فمجرد الربط بين الحقيقة والحياة عند نيتشه، يقربه كثيرًا من هذا المذهب، إذ تغدو الحقيقة عنده نتيجة تستخلص بعد مجهود حيوي متواصل، وليست مجرد نقطة بداية ثابتة لا يتطرق إليها الشك. وذلك في الحق موضع القوة في نظرية نيتشه والبرجماتيين معاً؛ فمحاولة القضاء على ذلك الطابع التجريدي الذي اصطبغت به الحقيقة في الفلسفات التقليدية، ومحاولة ربطها بالتجربة الإنسانية العينية في سيرها الدائم، يمثل تقدمًا لا ينكر في فهم هذه المشكلة. وربما كانت فلسفة البرجماتية أكثر اتساقًا مع نفسها من نيتشه في هذا الصدد، إذ أنها لم تحاول أن تطلق على الحقائق النافعة للحياة اسم البطلان، وإنما أكدت أن المصدر الوحيد للحقيقة هو صلاحيتها للعَمل، وأن كل محاولة لوضع تقويم.

ويقول نيتشه باستحالة الهوية مفهومة بهذا المعنى، إذ أن الهوية ليست إلا إضفاء لصفة التشابه على ما هو غير متشابه. ومن المحال أن نستطيع إيقاف تيار التحول والصيرورة لحظة واحدة، نهتدي فيها إلى حالة من حالات الهوية.فمبدأ الهوية إذن لا يرتكز على أي أساس في طبيعة الأشياء، وإنما هو وسيلة يصطنعها العقل حتى يستطيع أن يهتدي إلى نقط واضحة خلال تيار الصيرورة الذي لا ينقطع. فإذا كان أول مبادئ العقل وأبسطها تزييفًا، فبديهي أن كل المبادئ المبنية عليه تزييف بدورها.

ومن هنا ينتهي نيتشه إلى القول بأن أصل المنطق لا منطقي. «فمجال اللامنطقي كان في الأصل أوسع بكثير من مجال المنطقي. على أن الكائنات العديدة التي كانت تفكر بطريقة غير تلك التي نفكر نحن بها، قد هلكت وربما كانت هذه الكائنات أصدق منا!... فالميل الغالب إلى أن نتعامل مع القريب على أنه مماثل، وهو ميل لا منطقي — إذ لا يوجد شيء مماثل في ذاته — هذا الميل هو الذي كوّن كل أسس المنطق منذ البداية...».

على أن نقد العقل ومبادئه الأساسية يؤدي مباشرة إلى نقد الميتافيزيقا وكل ما يرتبط بها من أفكار وتصورات. ذلك لأن العالم الميتافيزيقي – في الفلسفة التقليدية – قد بُني على الإيمان بوجود حقائق عقلية خالصة، تتخذ دعائم للوصول إلى ذلك العالم. فإذن نُقدت هذه الدعائم، إنهار ذلك العالم من أساسه.

وحملة نيتشه على الميتافيزيقا من أشد الحملات التي تحمس لها طوال حياته الواعية. ويبدو أن الميتافيزيقا كانت تلخص في رأيه كل ما خلفه ماضي العقل الإنساني من أخطاء. فهي وريثة الدين، بل هي مصاحبة له، ومؤيدة لنتائجه، إذ تؤدي إلى أن تخلق عالمًا آخر مستقلًا عن عالمنا الأرضي، فتبعدنا عنه، وتصرفنا عن الاهتمام به. وهكذا لا يكاد المرء يجد مفرًّا من فكرة العالم الآخر التي فُرضت على الإنسان بشتى الصور، فإذا لم يقتنع بذلك العالم على الصورة التي ترسمها له الأديان، فسوف يجده في الميتافيزيقا مرة أخرى على صورة أدق وأكثر إقناعًا، مغلفًا بإطار منطقي دقيق، وموصوفًا بأرفع الصفات وأعلاها: فهو عالم المثل أو الأفكار أو العقل الخالص، وله ثبات ونقاء لن تجد لهما في عالمنا نظيرًا، فمن يستطيع أن يقاوم إغراء الالتجاء إلى مثل ذلك العالم، وإغراق يأسه وعجزه فيه؟

ولا تكتفي الميتافيزيقا التقليدية بخلق ذلك العالم، ومحاولة البرهنة على وجوده، بل إنها تؤكد أنه هو «العالم الحقيقي»، أما عالمنا هذا فعالم ظواهر فحسب. وهنا تصل تلك الميتافيزيقا إلى أعلى درجات التطرف، إذ أن مجرد التسليم بوجود عالمها الخاص أمر ليس بالهين، وعواقبه على السلوك الإنساني وخيمة، فما بالك بالقول إن ذلك العالم هو الحقيقي، وإن عالمنا عالم ظواهر وخداع؟ الحق أن الفكرة باسرها يجب أن تجتث من جذورها. فوجود ذلك العالم الميتافيزيقي لا سبيل إلى القطع به، وكل البراهين التي تقدم لإثباته براهين واهية سرعان ما تنهار إذا ما تعرضت للبحث الدقيق. وحتى لو سلمنا بوجود هذا

العالم الميتافيزيقي، فلن يكون لنا من سبيل إلى معرفته. ذلك لأن الطابع المطلق الذي يُضفي عليه، والصفات الأزلية التي تنسب إليه، تجعله يعلو على الأفهام الإنسانية ويتجاوز حدودها. فبين ذهننا وبين ذلك العالم – على افتراض وجوده– حواجز لا يمكن تجاوزها، وهكذا يظل العالم الميافيزيقي بالنسبة إلى الإنسان كأنه لم يكن. وفي وسعنا أن نلمس في نقد نيتشه للعالم الميتافيزيقي تشابهًا قويًا مع النقد الوضعي المنطقي الحديث، وخاصة حين يؤكد أن معرفتنا بذلك العالم مستحيلة، حتى لو وُجد فهو في هذه الفكرة يكاد يقترب من الموقف الوضعي القائل إن القضايا الميتافيزيقية تقدم إلينا دون أن يكون هناك سبيل إلى الاهتداء للشروط التي نتحقق بها منها، أعني أنها قضايا لا يمكن اختبار صحتها عمليًا، لأن شروط هذا الاختبار مستحيلة التحقق.

وحين ينتقل نيتشه إلى النقد التفصيلي للأفكار الميتافيزيقية الرئيسة، نلمس بينه وبين الموقف الوضعي والتجريبي بوجه عام مزيدًا من التشابه – وهو تشابه بلغ من الوضوح، وخاصة في الجانب النقدي من تفكير نيتشه، حدًا يؤدي بنا إلى أن نعجب لعدم اهتمام الباحثين بإجراء مثل هذه المقارنة، على الرغم مما تؤدي إليه من نتائج إيجابية مثمرة.

أولى هذه الأفكار فكرة الجوهر، فحولها تركزت الميتافيزيقا التقليدية، وعن طريقها أضفت على الكون صفة الثبات وأنكرت عليه التحول والصيرورة. والحق أن الصراع القديم بين الصورتين اللتين رسمهما هرقليطس وبارمنيدس للكون، قد انتهى بانتصار الصورة الثانية، فأصبح الكون كله يُعد موجودًا ثابتًا، وإذا اعترف فيه بالكثرة، فتلك هي كثرة من الجواهر الثابتة أيضًا. أما صورة هرقليطس فقد اندثرت، ولم يحاول أحد من الفلاسفة أن يبعثها ويدعو إلى قبولها بنفس الحماسة التي دعا بها إليها مبدعها.

ويمكن القول أن هذا التجاهل لفلسفة هرقليطس ينم عن شعور بالخوف من التحول والصيرورة: ذلك لأن تصور الكون منقسمًا إلى «جواهر» و«أشياء»، يضفي عليه ثباتًا يريح العقل والحواس، ويجعل إدراكه والتعامل معه أمرًا هينًا، أما لو تصورنا أن التغير الدائم هو الذي يسود، فعندئذ يفر كل شيء من أمامنا، وينجرف في تيار الصيرورة، فلا تستطيع أن تثبت منه جزءًا لتتعامل معه أو تسيطر عليه. وعلى ذلك، ففكرة الشيء، التي فيها ينظر إلى مكونات العالم من خلال مقولة الجوهر، هي بدورها فكرة ترجع إلى نفس الأصل الذي يتحكم في طريقتنا في المعرفة، أعني إلى النفع الحيوي فبدونها لم يكن في وسع الحياة أن تستمر وتواصل طريقها.

وإذا كان انعكاس فكرة الجوهر على العالم يولد فكرة الشيء، فإن لها انعكاسًا آخر على الإنسان، يولد فكرة «الذات». ففي هذه الحالة ينظر إلى الذات على أنها هي الأخرى جوهر ثابت، له كيانه الخاص الذي يقوم من وراء كل مظاهره الجزئية. فالذات هي المصدر الأول، الذي تنبعث عنه مختلف الأفكار والمشاعر والإحساسات، وهي المركز الباطن في الشخصية الإنسانية، والعلة المنتجة لكل أفعالها. وطبيعي أن ينقد نيتشه فكرة الذات مثلما نقد فكرة الجوهر بوجه عام. فإذا شاء أن يهتدي إلى فيلسوف يتمثل لديه الإيمان بفكرة الذات واضحًا، فلن يجد في ذلك خيرًا من ديكارت. ذلك لأن ديكارت قد لخص الميتافيزيقا التقليدية كلها، وطبقها على الوجود الإنساني الباطن، حين قال: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». فهذا الأنا الذي يستدل على وجوده، هو الذات الجوهرية الباطنة، التي هي أصل يرتد إليه كل فكر وشعور، وهي المركز الذي تلتقي عنده كل مظاهر فاعلية النفس الإنسانية، بل هي العلة المسببة لهذه المظاهر. وهنا يسارع نيتشه فيتساءل: هل هناك ما يبرر القول بوجود هذا الجوهر المركزي في

النفس الإنسانية، من وراء مظاهره المختلفة؟ إن المبرر الذي يرتكز عليه ديكارت، هو اليقين المباشر. ولكن نيتشه يسخر من الاعتقاد بوجود يقين مباشر لمثل هذه القضية الفلسفية، إذ أنها في واقع الأمر تنطوي على سلسلة من المعتقدات التي يكاد يكون من المستحيل البرهنة عليها. ففيها اعتقاد بأنني «أنا» الذي يفكر، وبأنه لا بد أن يوجد شيء يفكر، وبأن الفكر نشاط صادر وناتج عن كائن ينظر إليه على أنه علي وسبب، وبأن هناك «أنا»، وبأن معنى كلمة الفكر ثابت، وبأنني «أعرف» ما هو الفكر». وهكذا يتضح لنا مقدار تعقيد هذه القضية التي ظن ديكارت أنها ذات يقين مباشر. فهي في الواقع تتضمن في ذاتها معظم المشاكل الميتافيزيقيةوتتركها دون حل – ومن هذه المشكلات: من أين أتيت بكلمة التفكير؟ ولم أومن بالعلة والمعلول؟ وعلى أي أساس أتحدث عن «أنا»، وعن أنا ينظر إليه على أنه علة، بل على أنه علة للتفكير؟ لاشك أن كل ما يمكن أن يستخلص من قضية ديكارت هذه، هو: «ثمت تفكير، إذن فثمت مفكر». ولكن حتى لو أخذت العبارة بهذا المعنى الذي ينطوي على تناقض أقل، فإنها عندئذ تنطوي على اعتراف بفكرة الجوهر، وتأكيد أنها صحيحة أوليًّا. وهنا يسارع نيتشه إلى نقد هذا الاعتراف، قائلاً: أما الاعتقاد بأنه عندما يفكر في شيء فلا بد من وجود شيء هو الذي يفكر – ذلك الاعتقاد الذي جعل ديكارت يقول: أنا أفكر، حين شعر بتفكير، فإنه ليس إلا تعبيرًا عن الاستعمال النحوي الذي اعتدنا عليه، والذي يضع لكل فعل فاعلاً. وبالاختصار، فهنا نكون إزاء افتراض سابق ذي صبغة منطقية ميتافيزيقية، لا إزاء قضية مباشرة. فاتباع الطريق الذي سلكه ديكارت لا يوصل إلى أي شيء يقيني، وإنما يوصل إلى اعتقاد راسخ شاع طويلاً بين الناس».

وفي هذا النقد الذي وجهه نيتشه إلى قضية ديكارت، أعني إلى فكرة الذات

بوصفها جوهرًا قائمًا بالتفكير، نلمس مثلاً آخر من أمثلة الاقتراب بين تفكير نيتشه وبين المذاهب الوضعية الحديثة. فعند «أير Ayer»، ذلك المتحدث المعروف بلسان الوضعية المنطقية، نجد نقدًا مشابهًا لفكرة ديكارت، إذ يؤكد أن كلمة «أنا أفكر» كان يجب أن تحل محلها كلمة «هناك فكرة الآن». ولو قيل هذا، فليس في وسعنا أن نستنتج منه وجود الأنا، لأن حدوث فكرة في لحظة معينة لا يستدعي أن تكون هناك أفكار أخرى قد حدثت من قبل، وبالأحرى لا يؤدي إلى ربط متسلسل بين الأفكار، وتكوين ذات واحدة جامعة بينها.

ولا يقتصر التشابه الذي نشير إليه ها هنا على فكرة الذات المفكرة فحسب، بل إنه يمتد إلى نقد فكرة العلية. فالقول بالعلة والمعلول ليس إلا محاولة منا لتنظيم العالم على نحو يجعله معقولاً، ومقبولاً، وما هو إلا بعث لإيقاع منظم وسط عالم خلا من كل نظام وغاية. والقول بالعلية هو تنسيق لتلك الحوادث المتعاقبة التي تجري في نهر التحول الدائم، وهو بعث للمعقولية فيها، والهدف الغائي في هذه الحالة هو بدوره نفع الحياة، ومحاولة السيطرة على الأشياء، أو على الأقل وضع العالم في صورة قريبة من أفهامنا، ملائمة لنا. وفي نقد يشبه كثيرًا ذلك النقد الذي بدأ به هيوم، والذي ورثته عنه الوضعية المنطقية، يؤكد نيتشه أن مجرى الحوادث المتعاقبة لا يسمح لنا على الإطلاق بأن نقف عند البعض لنسميه عللاً، وعند البعض الآخر لنسميه معلولات، ومجرد توالي الحادثتين ليس دليلاً على أن في إحداهما القوة التي تولد الأخرى، وهي القوة التي تنطوي عليها فكرة العلية.

وليس لفكرة القوة هذه من مصدر إلا التشبيهات الإنسانية، التي تجعلنا نعتقد بأن بين الحوادث علاقة تشبه علاقة الإرادة الإنسانية بما يصدر عنها من آثار. «فكل من لا يفكر، يعتقد أن الإرادة وحدها هي الفاعلة، والإرادة عنده شيء بسيط، مجرد معطي، لا يرد إلى غيره، مفهوم في ذاته، وهو على يقين، عندما

يفعل شيئًا، كأن يسدد ضربة مثلاً، أنه هو الذي ضرب، وأنه ضرب لأنه أراد أن يضرب... فهو لا يعرف شيئًا عن آلية الحادث، وعن مئات الأفعال الدقيقة التي لا بد أن تكون قد تمت حتى تحدث تلك الضربة، وعن عجز الإرادة في ذاتها عن أن تقوم بأبسط جزء من هذه الأفعال... فالإرادة عنده قوة سحرية فعالة، والاعتقاد بالإرادة، بوصفها عله لمعلولات، هو الاعتقاد بقوى سحرية فعالة. على أن الإنسان في الأصل كان يؤمن، كلما صادف حادثًا، بأن ثمت كائنًا شخصيًّا ذا إرادة، يؤثر في ذلك الحادث خفية – وكانت فكرة الآلية ابعد الأفكار عن ذهنه ... فالقول بأنه لا معلول بلا علة ولكل معلول علة... هو تعميم لقول آخر أضيق نطاقًا هو: «حيثما يقع فعل، تكون هناك إرادة...»ومما لا شك فيه أن نظرية التحول الدائم عند نيتشه كانت دعامة قوية من دعائم نقده للعلية، وقد أعانته كثيرًا في تصويره لحوادث العالم بصورة التيار المتواصل الذي لا يسمح بتثبيته وتنظيمه من خلال مقولة العلة والمعلول.

وهكذا يوالي نيتشه نقده للمقولات الميتافيزيقية الرئيسية، ويهدم كل الأفكار المتفرغة عن هذه الأسس، مثل فكرة الشيء في ذاته، الذي يقال في مقابل ما هو ظاهري، وفكرة العلة الأولى، أي ما هو علة لذاته، وفكرة الله والذي يعنينا هنا أن نيتشه يوجه إلى الميتافيزيقا التقليدية نقدًا عنيفًا مفصلاً، يتناول كل أسسها ومبادئها الرئيسية، حتى يصل به الأمر إلى حد أن يقدم للميتافيزيقا تعريفًا ساخرًا، هو: إنها «هي العلم الذي يبحث في الأخطاء الأساسية للإنسان، كما لو كانت هي الحقائق الأساسية!». ولم يكن لنقده هذا من هدف إلا القضاء على ما تدعيه تلك الميتافيزيقا لنفسها من ترفع عن هذا العالم وعلو عليه، والحملة على العالم المفارق الذي تخلقه وتضفي عليه من الفضائل ما تأباه على عالمنا الأرضي.

هكذا يتبين لنا أن الروح التي أملت على نيتشه نقده للميتافيزيقا هي روح

واقعية، بل نستطيع أن نسميها روحًا علمية، ما دامت كل الفلسفات العلمية الحديثة – على اختلاف اتجاهاتها- تتفق معه فيها. على أن هذه الروح الواقعية أو العلمية قد اتخذت للوصول إلى هدفها وسائل تناقض الغاية التي استهدفتها في أول الأمر.

ذلك لأن نقد المعرفة الإنسانية على النحو الذي قام به نيتشه، ينطوي على عناصر عديدة يمكن أن يقال عنها إنها غير واقعية على الإطلاق. فهو حين يؤكد أن العقل يزيف الواقع عن طريق إضفائه صفة الثبات عليه، وأن الحواس بدورها تساهم في هذا التزييف، إذ تحيل تيار التغير الدائم إلى «أشياء» جامدة منفصلة، حين يؤكد ذلك، فهو يفترض بلا شك تجربة غير إنسانية تمكنه من أن يصدر على الأمور مثل هذا الحكم، وافتراض تجربة غير إنسانية هو – بلا شك – أمر مناقض للروح الواقعية.

ولنتأمل جيدًا مغزى هذا النقد، لا لأن نيتشه هو الذي يوجهه فحسب، بل لأنه يمثل نغمة تتردد لدى فلاسفة كثيرين ومذاهب عديدة، وحسبنا أن نشير إلى الضجة الكبرى التي أثارها برجسون حين ردد هذه النغمة ذاتها. هؤلاء الفلاسفة ينعون على العقل البشري تجميده وتثبيته للواقع، وعلى الحواس البشرية خشونتها، ويجد هذا الاتجاه قبولاً لدى الكثيرين، إذ يصور الواقع في صورة دائمة التحول، فيرضى بذلك أصحاب الأمزجة الشعرية في التفكير، ويلائم أنصار النزعة اللاعقلية بوجه عام. ولكن لنقف قليلاً عند هذا النقد لوسائل المعرفة البشرية، ولنناقش القائلين به، وعلى رأسهم نيتشه وبرجسون، مناقشة هادئة، لنتبين دلالته الحقيقية، التي تكمن من وراء مظهره الخادع.

إن القول بأن أدوات المعرفة البشرية لا تنقل إلينا الواقع على ما هو عليه، هو بلا شك قول باطل، وكل محاولة فلسفية لرسم صورة للواقع بخلاف تلك

الصورة التي تمثله به وسائلنا في المعرفة، هي محاولة لا ينبغي أن يعول عليها. ذلك لأننا لا نملك وسائل للمعرفة غير هذه، ولا نعرف طبيعة الواقع إلا عن طريقها. فمن أين عرف هؤلاء الناقدون طبيعة الواقع على ما هو عليه؟ وما هي الوسائل التي توصلوا بها إليه؟ إن نقدهم ليتخذ صورًا مختلفة: فهو ينصب أحيانًا على العقل الذي يبعث من عنده ثباتًا وجمودًا لا تعرفه طبيعة الواقع، كما هو الحال عند برجسون، أو على اللغة والمبادئ العقلية التي تصور طبيعة الواقع المتغير تصويرًا زائفًا، كما هو الحال عند نيتشه، أو على الذهن ومقولاته التي تضفي على معرفتنا صبغة «ظاهرية»، وتخفي عنا حقيقة «الشيء في ذاته»، كما هو الحال عند كانط – أقول أن نقدهم يتخذ مثل هذه الصور المختلفة، ولكن الروح الكامنة من وراء الصور كلها واحدة، بل إن القائلين بها يجمعهم كلهم ميل واحد، لا أكون مغاليًا إذا أسميته ميلاً مثاليًا.

وقد يبدو من الغريب حقًا أن نجمع بين نيتشه وكانط، ونجعلهما منتمين إلى طائفة واحدة من الفلاسفة، وقد يبدو من الأغرب أن نقول بوجود ميل إلى المثالية لدى نيتشه، وهو الذي وجه إلى المثالية كل هذا النقد العنيف. ولكن، علينا أن نلاحظ أن نيتشه، على الرغم من حرصه على توجيه نقده إلى تفرقة كانط بين العالم الظاهري وعالم الشيء في ذاته، قد اعترف بهذه التفرقة ضمنًا، حين أكد أن للواقع صورة تخالف الصورة التي ترسمها له وسائل المعرفةالإنسانية. فعند نيتشه، بلا جدال، عالم ظواهر، هو ذلك العالم الذي يتكشف لنا من خلال الحواس، والذي يخضعه العقل لمبادئه وتعبر عنه اللغة بطريقتها الخاصة، وعالم حقيقي، اي عالم الشيء في ذاته، وهو ذلك العالم المتغير المتحول الذي هو في صيرورة دائمة، تخالف كل ما تصوره لنا وسائلنا في المعرفة. وهكذا يتأثر تفكير نيتشه بالثنائية الكانطية تأثرًا هو حقًا ضمني غير صريح، ولكنه مع ذلك واضح

لا ينكر. وإذن، فلا شك في أن عناصر مثالية قد تغلغلت في تفكيره، لأن الفلسفة المثالية كلها لم تتضح معالمها إلا منذ أن فرَّق كنت بين هذين العالمين، ومنذ أن أكد أن الصورة التي نضيفها على العالم إنما هي صورة خلقتها وسائلنا الخاصة في المعرفة، فهي من تكوين الذهن الإنساني فحسب – وتلك كلها نتائج يوافق عليها نيتشه، بل يعبر عنها صراحة في كتاباته.

ولكم كان الأمر يبدو هينًا، لو أن هؤلاء الناقدين – ومن بينهم نيتشه- قد أوضحوا لنا الوسيلة التي عرفوا بها أن العالم في حقيقته عالم تغير دائم وصيرورة لا تنقطع. قد يرد مدافع عنهم بقوله إن تلك هي الصورة التي يرسمها لنا العلم، وعندئذ نجيب نحن قائلين إن العلم يضفي على العالم من القوانين ومن الصيغ الرياضية، أو الذهنية، ما يفوق كثيرًا تلك المقولات التي يقال إن الذهن هو الذي يضفيها عليه، وأنه يبعث في العالم، عن طريق تلك القوانين والصيغ، نظامًا أدق من ذلك الذي تبعثه فيه اللغة وألفاظها. فالصورة التي يرسمها العلم إذن هي بدورها – لو تمشينا مع منطقهم- صورة يخلقها الذهن الإنساني، وليست هي صورته الحقيقية. وفضلاً عن ذلك، فلو اختلفت صورة العالم كما يرسمها العلم عن صورته التي ترسمها الأدوات المعتادة للمعرفة الإنسانية في حالتها اليومية، فليس معنى ذلك أن تُنقد الأخيرة على حساب الأولى، لأن هذين مجالان مختلفان لا يتعدى أحدهما على الآخر، ولا سبيل إلى المقارنة بينهما. فقطرة الماء التي تبدو لي بحواسي المعتادة قطرة صافية، تبدو لي تحت المجهر مليئة بالكائنات الحية الدقيقة، ولكن هل يعني هذا أن الصورة الثانية هي الصحيحة والأولى باطلة؟ الواقع أننا هنا في مجالات مختلفة فحسب، وكل صورة تصح في سياقها الخاص، الذي هو في الحالة الأولى عالمنا بأحجامه المعتادة، وفي الحالة الثانية العالم الأصغر بأحجامه الدقيقة.

وإذن، فليس العلم هو المصدر الذي أتوا منه بنقدهم هذا للمعرفة الإنسانية، فلم يبق إذن سوى التفكير العقلي في طبيعة هذا العالم ومدى كشف معرفتنا له. وهنا نرد عليهم قائلين إن مثل هذا النقد ينطوي – من الناحية العقلية الخالصة – على بطلان واضح، إذ هو يفترض أن الذهن الإنساني قد تجاوز مجاله الخاص، أعني أنه أصبح ذهنًا غير إنساني، يحكم على طريقة الإنسان في المعرفة «من الخارج»، ويوضح عيوبها ونقائصها كما لو كان يفكر على نحو مخالف لها، وفي هذا تناقض صارخ. فمثل هذا النقد المثالي – وأقول إنه مثالي لأنه يحاول أن يثبت أن صورة العالم لدينا هي من عمل الذهن الإنساني ووسائله في المعرفة، وليست هي صورته الحقيقية – مثل هذا النقد يفترض تجربة تعلو على الحدود الإنسانية، يمكن بها مقارنة الصورتين، الحقيقية، والظاهرية أو الإنسانية، وإدراك مدى الاختلاف بينهما. وتلك هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن يتم هذا النقد عن طريقها. ولما كانت تلك الوسيلة خارجة عن قدرة الإنسان ومتجاوزة لنطاق تجربته، فالنتيجة الضرورية لذلك هي أن الموقف المثالي بأسره، ويدخل ضمن هذا الموقف نقد نيتشه وبرجسون للعقل، باطل من أساسه.

ولهذا النقد وجه آخر لا ينبغي أن نتركه دون الإشارة إليه. ذلك لأن نيتشه يتحدث عن أصل المعرفة، وأصل الحقيقة، فيراهما في النفع الحيوي، ويردهما إلى عوامل خارجة تمامًا عن نطاق السعي الخالص إلى المعرفة والحقيقة. وفي وسعنا أن نوجه إلى هذا الرأي نفس النقد الذي وجهناه إلى الرأي السابق: فمن أين، وعن طريق أية تجربة، عرف أن أصل المعرفة هو النفع الحيوي؟ إن هذا الأصل، باعترافه هو ذاته، تاريخي، أعني أن المعرفة البشرية كانت في الأزمان السحيقة، بل في عهود التطور الأولى، على النحو الذي يقول به، ثم صارت إلى ما هي عليه الآن. ومثل هذا الرأي لن يجد ما يدعمه إلا إذا استند إلى أساس علمي متين،

وهو ما لم يحاول نيتشه أن يقوم به، ولم يكن الاتجاه الذي سار فيه تفكيره يمكنه من القيام به، فعلى أي أساس إذن يقدم نيتشه مثل هذا الفرض؟ إن فكرته تنطوي بلا شك على نفس الخطأ المنهجي: فهي تفترض القدرة على تجاوز التجربة الإنسانية في صورتها الحالية، لتعود إلى أصولها الأولى. فإذا كانت الصورة الحالية للمعرفة قد تغلغلت فينا منذ عهود بعيدة، كما يعترف هو ذاته، فلا سبيل لأية تجربة آدمية إلى الخروج عنها، أو الاهتداء إلى أصلها. ذلك لأن نيتشه، بوصفه كائنًا تسري عليه نفس الحدود التي يتحدد بها سائر البشر، لا بد أن يكون هو الآخر غارقًا في تلك الصورة الحالية للمعونة البشرية، عاجزًا عن تجاوزها وعن كشف أصلها، ما دامت تفرض نفسها على الجميع، بحيث تبدو لهم صورة أصلية راسخة في نفوسهم.

وفضلاً عن ذلك، فإن من الأخطاء الفلسفية الكبرى أن يُنظر إلى الأصل الأول للظاهرة على أنه يؤثر في شكلها الحالي، وخاصة إذا كان هذا الأصل بعيدًا سحيقًا. ولنفرض مع نيتشه أن أصل المعرفة يرجع إلى عوامل لا عقلية خالصة كالنفع الحيوي، وأن أصل الحقيقية – تبعًا لذلك – هو الخطأ. فهل يؤثر ذلك على المعرفة والحقيقة الحالية في شيء؟ إن نيتشه ذاته يعترف بأن هذا الأصل قد «نُسي»، ولم يعد العقل البشري يستحضره عن وعي في مرحلته الحالية، وإذن فلا قيمة على الإطلاق لمثل هذا الكشف! ومن الجائز جدًّا أن يكون لكثير من الظواهر التي تبدو لنا رفيعة، أصل يبدو وضيعًا، ومع ذلك فلا ينبغي أن يستغل هذا في الحط من قدر الظاهرة في صورتها الحالية، ما دامت الصورة الأصلية قد اندثرت ونُسيت تمامًا – وإنما الواجب أن تقدر هذه الصورة الحالية تبعًا لقيمتها الذاتية، وأن يحكم عليها في ضوء ما لها من صفات في شكلها النهائي.

وليس معنى ذلك أن البحث في تاريخ الظاهرة أمر لا جدوى منه، فنحن لا

ننكر على الإطلاق أن من أول أصول المنهج العلمي رد الظواهر إلى أصلها التاريخي ومعرفة طبيعتها الحاضرة من خلال ماضيها. غير أن هذا المنهج إذا كان من الممكن استخدامه بنجاح في كشف طبيعة الظاهرة، فليس من الروح العلمية في شيء أن يستخدم في تقدير قيمتها. ومن الواضح أن نيتشه يستخدم مثل هذا المنهج خلال بحثه عن قيمة المعرفة والحقيقة، لا عن طبيعتها فحسب. ويبدو لي أن نيتشه ذاته كان في بعض الأحيان متنبهًا إلى هذا النقد الذي نوجهه إليه، وإن كان في أحيان أخرى يغفله. فهو يعرض في واحد من كتبه للرأي القائل بأن للفلسفة اليونانية أصولا شرقية، ويرى أن النزاع الذي أثير حول هذا الموضوع نزاع عقيم، فيقول: «الحق أن التساؤل عن أصل الفلسفات وكيفية نشأتها هو أمر لا قيمة له على الإطلاق، وليست هناك إجابة عنه تفضل الأخرى مطلقًا، إذ أن بداية كل شيء كانت اختلالا يفتقر إلى النظام والتحدد، وكانت فراغًا واضطرابًا، ولا ينبغي أن نهتم في الأشياء إلا بمراحلها المتقدمة وحدها... فالطريق المؤدي إلى كشف أصول الأشياء يؤدي دائمًا إلى البدائية والهمجية». ولو طبقنا هذه الفكرة ذاتها على المسألة التي نحن بصددها، لقلنا إنه من العقيم أن نحاول رد المعرفة إلى أصول يُنظر إليها على أنها وضيعة، إذ أن المعوَّل كله على مرحلتها الحالية، والأصل البدائي المضطرب حظ مشترك بين عديد من الظواهر، ولكنه لا ينبغي أن يُستغل في الحط من قدرها على الإطلاق وهكذا كانت نظرية المعرفة كما رآها نيتشه والرد على أفكاره بشأنها.

***

(٤)

الأخـــــلاق

كيف كان يرى نيتشه موضوع الأخلاق؟

لن نكون مبالغين إذا قلنا إن الأثر الأكبر الذي خلفه نيتشه كان في ميدان الأخلاق. فنيتشه مفكر أخلاقي قبل أن يكون فيلسوفًا ذا آراء في المعرفة أو في طبيعة العالم، وقبل أن يكون ناقدًا اجتماعيًّا أو فنيًّا أو باحثًا. وفي ميدان الأخلاق أتى نيتشه بأكثر آرائه جرأة وأصالة، وفيه أيضًا تعرض لأقوى الانتقادات والحملات. ولم تكن القوة الدافعة له طوال مراحل تفكيره، وطوال مراحل صراعه مع عصره ونقده له، إلا قوة أخلاقية.

على أن موقف نيتشه من الأخلاق يتخذ منذ بداية الأمر طابعًا محيرًا فهو من جهة يجعل للأخلاق أهمية كبرى، ويرد عليها ظواهر عديدة لا تنتمي إلى مجالها، وهو من جهة أخرى يوجه أعنف نقد له إلى الأخلاق، أما عن الأمر الأول، فمن الواضح عنده أن كثيرًا من الدوافع الإنسانية التي ينظر إليها على أنها نظرية خالصة، ترجع بالفعل إلى أصول أخلاقية، ومن هذا القبيل فنحن نريد أن نعرف لكي نكتسب مزيدًا من القدرة على السلوك في الحياة، ولكي تقوى سيطرتنا على الأشياء، تلك كلها أمور تدخل في باب الفعل العملي لا الفكر النظري، فأصل السعي إلى المعرفة إذن أخلاقي، وتفكيرنا ليس إلا وسيلة نتمكن بها من زيادة قدرتنا على السلوك في العالم، والسعي إلى بلوغ الحقيقة ليس له من معنى إلا عدم الرغبة في الخداع، ولا في خداع ذاتي» - وهذا ينتمي إلى مجال الأخلاق، وعلى ذلك، فمجال الأخلاق أوسع المجالات وأشملها، وهو ينطوي في داخله على مجالات أخرى تبدو بعيدة عنه، وتدَّعي أنها فقدت صلتها به، وأنها نظرية خالصة لا شأن لها بطريقة السلوك العملي. وفي هذا أبلغ دليل على مدى اهتمام نيتشه

بالأخلاق، ونظريته إليها على أنها أشمل مظاهر الفاعلية الإنسانية وأعمها. ولكننا في نفس الوقت الذي نلحظ فيه هذا الاهتمام، نلمس في كل كتاباته حملة على الأخلاق، ربما كانت أعنف حملة تعرضت لها طوال تاريخ التفكير الإنساني الواعي فيها. ولا شك في أن التناقض الظاهري لا يمكن أن يُحل إلا إذا درسنا المقصود بكلمة الأخلاق في حملاته النقدية، حتى يمكننا أن نحدد أي المعاني يقصدها نيتشه حين ينقد الأخلاق من جهة، وحين يجعلها ظاهرة رئيسية في كل أوجه النشاط الإنساني من جهة أخرى.

اللاأخلاقية عند نيتشه

أول ما ينبغي أن نشير إليه عند بحثنا للنقد الأخلاقي عند نيتشه، هو معنى «اللاأخلاقية» عنده. ذلك لأن المعنى الشائع بيننا لهذه الكلمة، هو التحلل من القواعد والمبادئ الأخلاقية، اي هو الدعوة إلى نوع من الهمجية والإباحية في علاقات الناس بعضهم ببعض. وعلى هذا النحو تفهم الأذهان السطحية كلمة اللاأخلاقية، التي تتردد كثيرًا في نقد نيتشه للأخلاق. على أن نيتشه ذاته يحذرنا من أن نحمل فكرته مثل هذه المعاني العامية، إذ أن الناقد الصحيح للأخلاق لا يمكن أن يكون غير أخلاقي بمعنى الوقوف من الأخلاق السائدة موقف المخالف العاصي، ففي هذا اعتراف ضمني بالقيم التي تعبر عنها تلك الأخلاق، ومحاولة لمخالفتها فحسب – أعني أن المرء في هذه الحالة يعترف بما تسميه الأخلاق السائدة خيرًا وشرًا، ولكنه لا يحرص على أن يقف من هذه القيم نفس موقف سائر الناس، بل يعلن العصيان عليها ويأبى أن يطيعها، ومحال أن يكون هذا هو موقف الناقد الأخلاقي، بل هو موقف الانحلاليين والمنحرفين، وإنما يتخذ الناقد الأخلاقي موقفًا ذا طبيعة مغايرة تمامًا، فهو لا أخلاقي، بمعنى أنه لا يعترف أصلا بالقيم الأخلاقية السائدة، ويحاول مراجعتها من جديد. فهو إذن

ليس مخالفًا ولا عاصيًا ولا منحرفًا، وإنما هو مستقل عن هذه الأخلاق. وإذا كان لا يعترف بما تسميه خيرًا، فهو أيضًا لا يقترف ما تسميه شرًّا، وإنما يتخذ له موقفًا يخرج عن نطاق تلك القيم الشائعة، وينظر إليها من الخارج فحسب، وتلك - في رأي نيتشه - هي صفة الناقد الصحيح، إذ لا يجب عليه أن يصدر حكمه من خلال أية قيمة أخلاقية سائدة، وإنما ينبغي عليه أن يضع هذه القيم ذاتها موضع الشك، ويتأملها كما لو كان مشاهدًا محايدًا يختبرها من بداية الأمر ليقرر مدى صلاحيتها. «فلكي يتسنى لنا أن نتأمل أخلاقنا الأوربية من بعيد، ونقارنها بنظم أخلاقية أخرى، سابقة أو تالية، علينا أن نفعل ما يفعله السائح الذي يُريد أن يعرف مدى ارتفاع أبراج مدينة، فهو عندئذ يغادر المدينة. فالتفكير في الأحكام الأخلاقية المتحيزة، إن لم يشأ أن يكون حكمًا متحيزًا يصدر على أحكام متحيزة، هذا التفكير يقتضي اتخاذ موقف خارج عن الأخلاق، بمعزل عن الخير والشر، وإذا كانت الروح الموضوعية هي التي أملت على نيتشه اتخاذ هذا المنهج، وإذا كان يبدأ باتخاذ الشك والتساؤل سبيلا للتعمق في فهم طبيعة الموضوع الذي يعرض له - شأنه شأن كل باحث يتصف بالروح العلمية النزيهة - فإن لنا مع ذلك أن نتساءل عن مدى إمكان تحقق الموضوعية والنزاهة في مثل هذا المجال. ذلك لأن الأمر ليس متعلقًا بظاهرة طبيعية يمكننا كلنا أن نتأملها تأملاً محايدًا، وإنما هو متعلق بقيم كامنة تتدخل في أحكامنا دون أن نملك لها دفعًا. فالموضوعية في هذا المجال شرط عسير التحقق، بل يكاد يكون مستحيلاً. ومحاولة خروج الإنسان عن القيم الأخلاقية السائدة في عصره خروجًا تامًّا، هو مثلاً اشبه بمحاولته الخروج عن الرمزية اللغوية السائدة، والعودة إلى اساليب الإشارة اليدوية والرسم على الحجر في التعبير. فتلك القيم كامنة فينا أكثر مما نشعر، وربما كانت كل محاولة نبذلها للخروج عن نطاقها، تتم من خلالها هي

ذاتها. على أننا لا نود أن نستطرد طويلاً في هذا الاعتراض الذي يتناول مدى إمكان تحقيق مثل هذا الهدف الذي وضعه نيتشه لنفسه، وحسبنا هنا أن نشير إلى صعوبة المحاولة التي قام بها، وهي الصعوبة التي تفسر لنا ذلك الإحساس الذي يتملك مَنْ يقرأ كتاباته – أعني الإحساس بأنه يناضل ويصارع خصمًا قويًّا عنيدًا – وما هذا الخصم إلا تأصل القيم الأخلاقية السائدة في نفسه ونفس كل إنسان.

وعلى أية حال، فالمعنى الأول الذي ينبغي أن نفهم به نقد نيتشه الأخلاقي هو معنى الاستقلال عن التقويم الأخلاقي السائد، ومراجعته من جديد، لا تعمد مخالفته أو الانحراف عنه. وفي هذا المعنى يناضل نيتشه نضالاً عنيفًا ضد التراث الأخلاقي الذي أخذت به المجتمعات المتحضرة حتى ذلك الحين، والذي كان يبدو راسخًا متأصلاً فيها، وكأنه مجموعة من المبادئ الأزلية التي لا يجرؤ أحد على مناقشتها.

هذا التراث الأخلاقي يتلخص في المعقولية الفلسفية والزهد الديني، وهما العنصران اللذان تكونت من مزيجهما تلك المبادئ الأساسية التي يسير عليها الإنسان الحاضر. ولا يفرق نيتشه بين هذين العنصرين كثيرًا، فالإفراط في المعقولية يؤدي إلى خلق عالم من الأفكار المفارقة التي فقدت كل صلة لها بالواقع العيني، وعندئذ تكون القاعدة الأخلاقية للسلوك قريبة كل القرب من القاعدة الدينية الزاهدة. والمثل الواضح لهذا التقارب بين المعقولية المفرطة والزهد الديني فلسفة أفلاطون، فقواعده الأخلاقية ترتكز كلها حول إيمانه بمثال الخير، الذي هو أعلى المثل وأكثرها إيغالاً في المفارقة والتجرد والبُعد عن ملابسة المحسوس، ولهذا كانت لا تفترق عن القواعد الأخلاقية المسيحية إلا افتراقًا يسيرًا. ولا عبرة هنا بالإهابة بروح الاعتدال والتوازن التي عرفت عن اليونانيين القدماء، إذ أن أفلاطون لم يستمد فلسفته من أصول يونانية فحسب، بل أضاف

إليها تلك الديانات والنحل التي ترجع في نهاية الأمر إلى أصول شرقية.

فماذا نقول عن كانط؟ إنه يبدو في ظاهره مفكرًا لا يحسب حسابًا إلا للعقل وحده، ولكن تحليل فلسفته الأخلاقية سرعان ما يكشف لك عن صلته العميقة بنفس الأصل الديني، فهو يتحدث عن «الأمر المطلق»، الذي لا يناقش ، في لهجة تذكرك كثيرًا بالطابع المطلق الذي تتخذه الأوامر الإلهية في الأخلاق الدينية. وهو يحمل على الغايات والمقاصد الإنسانية ويؤكد أن مجرد خضوع الفعل لواحدة منها يعني بُعده عن الأخلاقية، وما أشبه هذا بالنزعة الدينية الزاهدة في حملتها على كل سعي دنيوي إلى النفع البشري! وهو يربط الأخلاق بعالم الأشياء في ذاتها، ويبذل كل جهده لإبعادها عن عالم الظواهر، مؤكدًا أن حرية الإرادة بمعناها الصحيح لا تكون إلا في العالم الأول وحده، وما هذه التفرقة بين العالمين، ووصف العالم الذي تحيا فيه تجاربنا الإنسانية المعتادة بأنه هو العالم الأدنى، أو عالم الظواهر — ما هذه التفرقة إلا اثر من آثار التفرقة الدينية المعروفة بين عالمين، يحتل عالمنا منهما المرتبة الدنيا.

وإذن فالفلسفة متضافرة مع الدين فيما يراه نيتشه مؤامرة تهدف إلى اقتلاع الحياة من جذورها، وإحلال إرادة «إماته الحياة» محل إرادة الحياة. ولنلاحظ أن نيتشه حينما يتحدث عن المسيحية، فهو في كثير من الأحيان يعني الأديان بوجه عام، أما حين يكون هدفه هو تعاليم المسيحية على التخصيص، فإن السياق يكفي عندئذ للكشف عن هذا الهدف، ولكن الاستعمال الأول هو الغالب لديه. ومن هنا كان الهدف الأول للاتجاه اللاأخلاقي عند نيتشه، هو الخروج عن هذا التقويم السائد للسلوك الإنساني، وهو التقويم الذي يؤدي في رأيه إلى تجريد الإنسان رويدًا رويدًا من كل ما يحبب إلى نفسه الحياة، وإلى بعث روح العزوف عن العالم فيه. فاللاأخلاقية عند نيتشه هي بهذا المعنى ثورة على أوضاع أخلاقية معينة

سائدة في عصره. وسواء أكان العصر يتصف بالصفات التي عزاها إليه أم لا يتصف، فعلينا دائمًا أن نذكر أن النقد الأخلاقي للعصر كان ينصب على مواضع ضعف معينة في ذلك العصر، رأى نيتشه أنها هي التي تميزه، وتصبغ أخلاقه بصبغة زاهدة.

وإذا كانت تلك الأخلاق، في اتجاهها العام، أخلاقًا زاهدة لا تفي بمطالب الإنسان الحديث، فإنها في مبادئها التفصيلية تسير في نفس الطريق، ففي هذه المبادئ كلها تلمس نوعًا من الخداع والتضليل، وتحس إحساسًا غامضًا بأن ظاهر المبدأ غير باطنه، وبأن ما يدعوك إليه مخالف للنتائج الفعلية الناجمة عنه. وتلك في الحق سمة واضحة في تلك الأخلاق الشائعة، إذ أن غايتها النهائية مستحيلة التحقيق، فمن المحال أن يتمكن الإنسان بالفعل من إماتة نزعاته الحية إلى هذا الحد، أو أن يسلك كما لو كان عقلاً خالصًا. وإذن فمن الطبيعي أن تنطوي هذه الأخلاق على خداع ذاتي تسببه تلك الهوة السحيقة بين غايتها وبين ما تستطيعه الطبيعة البشرية، ومن الطبيعي أن ينتقل هذا الخداع الذاتي إلى مبادئها التفصيلية كلها.

فلنتأمل مثلاً فكرة الشفقة. إن الأخلاق المسيحية – والدينية بوجه عام – تجعل منها شعورًا نبيلاً يحتل موقع الصدارة من مشاعرنا الأخلاقية. ولكن هل هي شعور أخلاقي نبيل بحق؟ إن ظاهرها هو التعاطف مع الآخرين، والرغبة في مشاركتهم كل أحاسيسهم، ولكنها تنطوي مع ذلك على نفس الخداع الذاتي الذي لاحظناه في الاتجاه العام لتلك الأخلاق. فما هي في واقع الأمر إلا أنانية مستترة: ذلك لأننا كثيرًا ما نشفق على الغير لخوفنا من أن يحدث لنا مثل ما حدث لهم، بحيث إننا نرمي من عطفنا عليهم إلى الدفاع عن أنفسنا ضد احتمال وقوع مثل هذا الضرر لنا، أو نحمي أنفسنا من الشعور المؤلم الذي ينتابنا كلما صادف مثل هذه الأزمات. فالمسألة في الواقع ترتد إلينا نحن في نهاية الأمر، ونحن نشفق

وفي ذهننا حالتنا نحن، لا حالة الآخرين.

وكذلك الحال في فكرة الغيرية، التي ترتبط بالشفقة ارتباطًا وثيقًا، بل تكون شرطها الضروري. والغيرية ليست عند نيتشه مجرد ظاهرة أخلاقية معتادة، بل هي الأساس الأكبر للأخلاق الشائعة، وهي الصدى الذي خلقته المسيحية في تلك الأخلاق، ومن هنا نراها تتكرر بصور مختلفة عند معظم المفكرين الأخلاقيين، فهي تكون النغمة الأساسية لدى المفكرين الفرنسيين الأحرار، من لاروشفوكو وفولتير إلى أوجست كونت، وهي تتردد لدى شوبنهور في ألمانيا وجون استورت مل في إنجلترا.

في كل هذه الحالات يظهر تأثير المسيحية. بل إن المذاهب الاشتراكية ذاتها قد خضعت لهذا التأثير، إذ لعبت فيها فكرة الغيرية الدور الأكبر ولذا يأخذ نيتشه على عاتقه تحليل هذه الفكرة وكشفها على حقيقتها.

فبينما تبدو الغيرية في ظاهرها شعورًا ينم عن فيض من الكمال الذاتي ينتقل من الأنا إلى الآخر، فإنها في حقيقتها ليست إلا وسيلة لإفقار الذات وإضعافها. فنيتشه يعتقد أننا كثيرًا ما نتجه بفاعليتنا إلى الغير حتى نهرب من أنفسنا، ولا نواجهها مواجهة صريحة. فحب الجار ليس في هذه الحالة تعبيرًا عن كمال ذاتي فائض، وإنما هو، على حد تعبير نيتشه، «حب سيء للذات». ذلك لأن مواجهة الإنسان لنفسه، وبذله كل جهوده لبعث الكمال فيها، هو أمر عسير إلى أبعد حد، وكثيرًا ما يحس المرء ميلاً قويًا إلى الهروب من مواجهة ذاته، والتحول عن سعيه إلى كمالها، فتنحرف طاقته وفاعليته، وتتخذ شكل الغيرية.

بل إننا إذا تأملنا الأمر بمزيد من العمق، لوجدنا أن الغيرية ترتد في نهاية الأمر إلى الأنانية، ذلك لأن حدود الأنا أوسع مما يبدو لأول وهلة، وهي تشتمل في داخلها على تلك المشاعر التي تبدو لنا خارجة عنه، فالغيرية بهذا المعنى إنما

هي وسيلة لإرضاء الذات عن طريق الإفراط في الاهتمام بأحد مكوناتها، أعني بعلاقاتها مع الآخرين، ويعبر نيتشه عن هذه الفكرة بقوله «... إن الجندي ليتوق إلى الموت في ساحة القتال من أجل إحراز النصر لوطنه، إذ أن في انتصار وطنه انتصارًا لأعز أمانيه، وإن الأم لتمنح ابنها ما تحرم منه نفسها، كالنوم، والطعام الجيد، وفي بعض الأحيان صحتها وطاقتها - فهل هذه كلها أحوال غير أنانية؟... اليس من الواضح أن الإنسان في كل هذه الأحوال يحب شيئًا في داخله، وليكن فكرة، أو أمنية، أو وليدًا، أكثر من شيء آخر في داخله، وأنه على ذلك يقسم كيانه، ويقدم جزءًا منه قربانًا للآخر؟.

فعلى أي نحو يكون حكمنا اليوم على رأي نيتشه في هذين المبدأين المترابطين، الشفقة والغيرية؟ لنعترف منذ البداية بأن التعبيرات التي استخدمها نيتشه كانت عنيفة إلى حد بعيد، فليست الشفقة أو الغيرية دائمًا ميلاً إلى الهروب من الذات، أو مظهرًا من مظاهر حبنا السيء لها. وإن التناقض في أرائه ليبدو هنا جليًا، حين يصف الشفقة أحيانًا بأنها هروب من الذات بالخروج عنها، وحين يرد كل شعور بالغيرية إلى نوع من الأنانية المستترة. فلو كانت الغيرية تنطوي على أنانية بالفعل، لما جاز لنا أن ننقد شعورًا غيريًا كالشفقة بأنه يؤدي إلى الخروج عن حدود الذات والفرار منها إلى الغير.

وفضلاً عن ذلك، فليس مما يضير الشعور بالشفقة على الإطلاق أن يكون منطويًا على نوع من المقارنة الضمنية بين حالتنا وحالة مَنْ نشفق عليه. ذلك لأن القدرة على التعاطف في الإنسان حدودًا لا يمكنها أن تتعداها. وليس في وسع الإنسان أن يخرج عن ذاته تمامًا ليشعر بآلام الغير وحدها دون أن يتخلل هذا الشعور أي عنصر ذاتي، وإنما لا بد أن يقارن بين مشاعر الغير ومشاعره على الدوام، حتى يمكنه أن يتصورها على صورة صادقة بقدرِ الإمكان. فمع اعترافنا

بظاهرة التعاطف، فعلينا أيضًا أن نعترف بأن الشفافية بين نفوس الأفراد ومشاعرهم ليست كاملة بحيث يستطيع كل منهم أن يضع نفسه موضع الآخر تمامًا، وأن يمارس كل مشاعر الآخر كما لو كانت مشاعره هو. وإنما يحتاج إلى إجراء مقارنة مستمرة بين الظروف التي يمر بها الآخر، وبين ما يمكن أن يحدث له هو لو مر بهذه الظروف، حتى يمكنه تصور موقف الآخر على خير وجه ممكن. تلك إذن حدود كامنة في الطبيعة البشرية، فهي ليست نقصًا في أخلاق الإنسان وليست عيبًا يلام عليه نظام أخلاق معين، وإنما هي ترجع، في حقيقة الأمر، إلى الطبيعة الأنتولوجية للإنسان، أعني إلى أن العلاقة بين وجودي ووجود الآخرين هي علاقة كثرة، ولا يمكن أن تتحول إلى وحدة شفافة إلا في حدود معينة. وعلى ذلك، فليس مما يعيب الشفقة أنها تنطوي على نظرة ضمنية إلى الذات وعلى دفاع خفي عنها، كما اعترض عليها نيتشه.

وفي وسعنا أن نلتمس لنيتشه عذرًا واحدًا في نقده لمبدأ الشفقة في الأخلاق، ذلك لأن الدعوات الإصلاحية الكبرى اليوم لا تنادي بالنهوض بالإنسان عن طريق الشفقة عليه، وإنما عن طريق تمكينه هو ذاته من النهوض بنفسه. فنحن اليوم ننقد الصورة القديمة للشفقة، على أساس أنها تتضمن اعترافًا بالأمر الواقع وعجزًا عن تغييره، ولا تعدو أن تكون محاولة جزئية للتخفيف من الضرر المحتوم بقدر الإمكان. وفي هذا من السلبية ما يجعلنا نثور على مبدأ الشفقة، مفهومًا بهذا المعنى، ونتجه إلى إحلال مبدأ الفاعلية الشاملة محله. فنحن نزيد الآخرين عجزًا حين نشفق عليهم. بل إننا نعترف في ذلك بعجزنا نحن عن مواجهة الواقع وتغيير الظروف السيئة التي أدت إلى جعل الآخرين في حالة يستحقون معها الشفقة. وصحيح أن من هذه الظروف ما لا يكون هناك سبيل إلى تغييره، ولكن علينا دائمًا أن نؤكد لأنفسنا إمكان سيطرتنا على هذه الظروف،

إن لم يكن في الحاضر ففي المستقبل على الأقل. وهذا النقد للشعور بالشفقة – مفهومًا على هذا النحو – هو الذي أدى بلا شك إلى تغيير فلسفة الإصلاح الاجتماعي في العصر الحديث، والتخلي عن فكرة الإحسان – وهي الفكرة التي تنبع مباشرة عن الشعور بالشفقة – واستبدال مبدأ آخر للإصلاح الاجتماعي بها، هو مبدأ كفالة العمل، وكفالة العيش، للجميع.

على هذا النحو إذن يمكننا أن نجد مبررًا لنقد فكرة الشفقة. ولكن هل كان هذا هو ما يرمي إليه نيتشه من هذا النقد؟ الواقع أن السعي الاجتماعي الشامل إلى الإصلاح كان أبعد الأفكار عن ذهنه، فهو ينقد الشفقة لأنها تُبعد المرء عن ذاته، وعلى ذلك فهدفه يتركز في الفرد وحده، وغايته هي أن يرد إلى الفرد كل مظاهر فاعليته، التي يعتقد أنها تتبدد إذا خرجت عنه إلى الغير. وسعيه يتجه في نهاية الأمر إلى تكوين أفراد تركزت قواهم في داخلهم فحسب. فليس هدفه إذن هو تكاتف الجميع من أجل القضاء على الأضرار التي تستوجب الشفقة، وإنما هدفه هو أن يهتم كل فرد بذاته فحسب، بحيث تتركز كل مشاعره في باطنه، وتتجه إلى داخله فحسب، ليس أدل على ذلك من طبيعة البديل الذي اراده أن يحل محل الشفقة، أعني فيض الأقوياء، الذين تمتلئ نفوسهم إلى الحد الذي تفيض معه على الآخرين دون أن يكون هذا الفيض غاية في ذاتها، ودون أن تعبأ باتجاهه أو بمن سينالهم نفع منه. وعلى ذلك، فالأسس التي ينقد بها نيتشه فكرة الشفقة مخالفة تمامًا للأسس التي تنطوي عليها الأخلاق الإنسانية كما نفهمها اليوم، وإذا كان الإفراط في الشفقة أمرًا يحمل عليه ضميرنا الأخلاقي، فإن ذلك راجع إلى أسباب مغايرة تمامًا لتلك التي ارتكز عليها نيتشه في نقده لهذا المبدأ الأخلاقي.

والأمر لا يختلف عن ذلك كثيرًا في نقد نيتشه لفكرة الغيرية. فهو حين

بحمل على الغيرية من حيث هي مؤدية إلى ابتعاده عن ذاته، يرمي في آخر الأمر إلى نفس الهدف الذي اشرنا إليه من قبل، وهو أن تتركز قوى الفرد في داخله فحسب. ولست أدري كيف ظل في عالم اليوم مفكرون على هذا النمط، ينكرون ما حققته الإنسانية من تقدم عن طريق العمل المتآزر، ويدعون إلى تلك المثل العليا الساذجة، التي ربما كان لها في حياة العصور الوسطى مجال، بينما أصبحت في حياتنا الحالية مستحيلة التحقق. ذلك لأن الإنسانية لا يمكن أن ترجع إلى الوراء لترى في انعكاف كل فرد على نفسه وتركيزه قواه في داخله خيرها الأقصى، ولا يمكنها أن تنظر إلى العلاقة المثلى بين فرد وفرد على أنها علاقة سيل يفيض من القوي إلى الضعيف، بعد أن كشفت لها تجاربها الطويلة عن استحالة مثل هذا السعي الفردي، حتى في المجال المعنوي الخالص، وأثبتت لها أن تعاون الأنداد لا يقف في وجه الشخصية الفردية أو يحدّ من قدرتها على الإطلاق.

أما حين يحلل نيتشه فكرة الغيرية تحليلاً نظريًّا ليثبت أنها ترتد إلى الأنانية في آخر الأمر، ما دام الأنا من الاتساع بحيث ينطوي في ذاته على كل تمثلاته للعالم، فإنه في هذه الحالة يتخذ موقفًا مثاليًا واضحًا، ولا خلاف بينه وبين موقفنا المعتاد، وفهمنا الشائع للغيرية، إلا في الألفاظ فحسب – أعني أنه ليس في فكرته هذه من جديد سوى تعبيرها اللفظي الخادع فحسب. ذلك لأننا في لغتنا المعتادة نستخدم كلمة الغيرية في مقابل الأنانية، وبالتالي نعترف بالغير في مقابل الأنا، أما حين يصبح الأنا شاملاً للغير، فمن الطبيعي أن تختفي فكرة الغيرية. وكل ما في الأمر هو أن الأنانية في هذه الحالة لن تعود هي الفكرة التي تعنيها لغتنا المعتادة، إذ لن تعود شعورًا متعلقًا بالأنا منظورًا إليه من خلال تضاده مع الغير، بل تصبح منطوية في ذاتها على ما نعنيه نحن عادة بالأنانية والغيرية معًا. فالخلاف كما نرى راجع إلى التلاعب اللفظي فحسب، وفي مثل هذه النظرة المثالية إلى الأنا لا تعود

فكرة الأنانية منطوية على معناها المعتاد مطلقًا، وبالتالي لا يكون في ذلك النقد لفكرة الغيرية جديد، مادام كل ما يتضمنه هو الخروج بالالفاظ عن معناها المصطلح عليه، والتوسل إلى التجديد بالافتقار إلى التحديد.

الأخلاق الشائعة إذن، كما يراها نيتشه، هي أخلاق بالية لا تصلح، في مبادئها العامة أو تفصيلاتها الخاصة، لتوجيه الإنسان نحو المثل العليا السليمة. ذلك لأننا نعيش في فترة من فترات التدهور الأخلاقي – بالمعنى الخاص لهذه الكلمة عند نيتشه – يسود فيها نمط أخلاق معين، يسميه نيتشه باسم «أخلاق العبيد». والتقابل بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة يناظر الأخلاق المنحلة والسليمة عند نيتشه، فحينما تسود المبادئ الأخلاقية الزاهدة، الداعية إلى الهرب من الحياة، تكون أخلاق العبيد هي السائدة، فلنتأمل إذن بمزيد من العمق دلالة هذا التقابل الأخلاقي الرئيسي، الذي يقوم نيتشه من خلاله أخلاقنا السائدة، بل يقوم التاريخ الأخلاقي كله.

إن أخلاق السادة تتصف قبل كل شيء بأنها أخلاق للأقوياء، ففيها دائمًا ما يشعرنا بالقوة والوفرة، وبالسمو الناشئ من الإحساس بالامتلاء، والقيمتان الأساسيتان في هذه الأخلاق هما الجيد والرديء، والتقابل بينهما يماثل تمامًا التقابل بين رفيع ووضيع السمة التي تتميز بها هاتان القيمتان المتقابلتان هي أنهما لا تعبأن مطلقًا بأن يكون الفعل خيرًا بمعنى أنه طيب، وإنما يكون مقياس أخلاقية الفعل هنا هو أن يعبر عن روح القوة التي يستشعرها المرء في ذاته، وأن يلائم تلك النفوس الزاخرة التي تشعر بأنها هي مانحة القيم. فإذا ما صدر عنها الخير، فهو لا يصدر عن خوف أو إكراه أو ضغط، وإنما يصدر عن إحساس قوي بالوفرة والامتلاء والقوة الفياضة الباذلة.

على أن الأمور لا يمكن أن تستمر على هذا النحو، بحيث يسود الأقوياء

وتتحكم شريعتهم، وإنما يتكتل عليهم الضعفاء، الذين يسيئهم أن يسيطر الأقوياء ويحققوا وحدهم كل ما تتسع له شخصيتهم من ممكنات، فينقلبوا عليهم، وسرعان ما تكون الغلبة لهم بحكم كثرتهم العددية. وهكذا تسير الدورة التاريخية للأخلاق كل فترة من أخلاق السادة تعقبها فترة من أخلاق العبيد. وليس يلزم أن يتحقق هذا الانقلاب بالقوة المادية، بل قد يكون ذلك بالانحلال المعنوي فحسب، وعلى أية حال، ففي أخلاق العبيد تثور الأكثرية الضعيفة وتسعى إلى خلق مبادئ تلائم حدودها الضيقة، فتعم روح الشفقة والغيرية والمساواة، وهي الصفات التي يعدها نيتشه مظهرًا من مظاهر ضعف الفرد وحاجته إلى الاستناد إلى غيره، ويصبح التقابل الأخلاقي الرئيسي هو التقابل بين الخير والشر. وهنا يظهر الخوف والإلزام والجزاء، فالشر هو ما يخيف، والخير هو ما نتقي به ذلك الخوف. ومعنى ذلك أن الإنسان الخير في هذه الأخلاق هو ذلك الحمل الوديع الذي يسلم منه الناس – ومن هنا كان تقريب اللغات، في أخلاق العبيد، بين كلمة طيب ومغفل أو أبله، فالطيبة والغفلة هنا صفتان متقاربتان إلى ابعد حد. ولما كانت أخلاق العبيد انقلابًا للكثرة العاجزة على الأقلية الرفيعة، فإنها تركز اهتمامها دائمًا على السوي الذي لا يعرف التطرف في القوة والسيطرة، وتختفي فيها تمامًا كل روح فردية. فالفرد هنا لا تقاس قيمته إلا من حيث هو وسيلة من أجل الجماعة، والفردية في هذه الحالة خروج عن شريعة المجتمع. والسعي إلى تقوية الذات هو بعينه ما يوصف بأنه شر، لأنه لن يتم إلا على حساب الأوساط والضعفاء. وعلى هذا النحو يعلل نيتشه سيادة الديمقراطية في عصرنا الحديث، ويصفها بقوله «لا راعي، وقطيع واحد! كل يريد نفس الشيء، وكل يماثل الآخر، ومن أحس غير ذلك، يدخل طوعًا في زمرة المجانين».

ولسنا نريد أن نسترسل مع نيتشه في وصف خصائص أخلاق السادة

وأخلاق العبيد، فليس في هذا الجزء من فلسفته ما يجبب المرء إلى الاسترسال فيه! ولكن علينا أن نلاحظ أن نيتشه لم يضع هذا التقابل على أنه هدف يسعى إلى تحقيقه، بل تكون لديه عن طريق استقراء، فهو يقول إنه قد تأمل النظم الأخلاقية في الأمم المختلفة، وخرج منها كلها بتلك النتيجة، أعني تناوب أخلاق السادة وأخلاق العبيد في السيادة. ومن هنا نراه يضع للتاريخ الأخلاقي للإنسانية تقسيمًا جديدًا، ففي العصر اليوناني والروماني تسود أخلاق السادة، وتكون الغلبة للأقوياء، ثم تنتصر أخلاق العبيد على يد اليهودية والمسيحية، ويقهرون الأرستقراطية الرومانية، ويسود الضعفاء والمتخاذلون. فالتقابل الأخلاقي الرئيسي هو ذلك التقابل بين روما وجوديا. وبينما كانت جوديا في نظر روما تعبيرًا عن كل ما هو مضاد للطبيعة، فقد كانت روما في نظر جوديا موضوعًا للحقد والحسد الذي يتملك الضعفاء إزاء الأقوياء. وفي عصر النهضة الأوربية تعود أخلاق السادة بالرجوع إلى المُثُل العليا اليونانية، ولكن تقهرها حركة الإصلاح الديني، وهي حركة شعبية أثارها الضعفاء والعوام. وتعود أخلاق السادة عند نبلاء القرنين السابع عشر والثامن عشر ليقهرهم العبيد مرة أخرى في عهد الثورة الفرنسية. وتظهر أخلاق السادة في الأفق على يد نابليون، ولكن سرعان ما تعود أخلاق العبيد بعده إلى الظهور. على أن كل هذه الفترات، التي تلت ظهور المسيحية، تتميز بأنها في أساسها فترات تسودها أخلاق العبيد، وما ظهرت أخلاق السادة فيها إلا عرضًا، لتختفي سريعًا، تاركة وراءها التيار الأصلي الواهن يسير في ضعف وانحلال.

ولا أظننا في حاجة إلى أن ننقد تقسيم نيتشه هذا للأخلاق نقدًا مسببًا. فهذا التقسيم إذا كان نتيجة استقراء تاريخي، فهو بلا شك تقسيم غير موفق، إذ أن تناوب السيادة بين الأقوياء والضعفاء لم يتم على الصورة التي رسمها نيتشه على

الإطلاق. فالقوة في تلك العصور التاريخية التي تناولها نيتشه، لم تكن قوة معنوية، بل قوة مادية، أعني أن الأقوياء في تلك العصور لم يكونوا هم أصحاب المشاعر الأخلاقية الرفيعة، الذين تفيض نفوسهم بالامتلاء المعنوي والفيض الحيوي، بل كانوا هم المسيطرين على زمام الأمور، عن طريق قوة السلاح أو قوة المال. ولنضرب لفكرتنا هذه مثلاً واضحًا: فنيتشه يعد من فترات أخلاق السادة، العصر اليوناني، وعصر نابليون – فمن هم الأقوياء المسيطرون في العصر اليوناني، إن لم يكونا هم الفئة الأرستقراطية التي تسيطر بقوة السلاح والمال، والتي وصفها لنا أفلاطون في كثير من محاوراته وحلل مُثُلها ومبادئها، فإذا بها بعيدة كل البعد عن ذلك الترفع المعنوي الذي كان يعنيه نيتشه؟ ومن هو القوى المسيطر في عصر نابليون، إن لم يكن ذلك الفرد المستبد الذي يبني لنفسه مجدًا شخصيًّا عن طريق الإرهاب والتعسف والتضحية بأرواح الأبرياء؟الحق أن الاستخدام غير الدقيق لكلمة القوة يؤدي إلى الخلط بين القوة المعنوية والقوة المادية. وإذا كان نيتشه يقصد المعنى الأول في معظم الأحيان، فلا جدال في أن الأمثلة التي اختارها تعبر عن المعنى الثاني دائمًا، مما يدل على سيطرة هذا الخلط على تفكيره. وإذا كنا نعيب على كبار فلاسفة اليونان، مثل أفلاطون وأرسطو، أنهم قد تغاضوا عن مساوئ نظام الرق القائم في عصرهما، ذلك النظام الذي لم يحاول أحد منهما أن يحمل عليه، فماذا يكون موقفنا من نيتشه، الذي يمجد قوة الأقلية الأرستقراطية ويحمل على الأكثرية «الضعيفة»، التي ينبغي في رأيه أن تظل مستعبدة، مع أنه عاش في عصر تكشف فيه للجميع مصدر قوة الأقوياء وضعف الضعفاء، وعرف فيه الكل أن ارستقراطية العصور التي تحدث عنها لم تكن أرستقراطية معنوية أو أخلاقية، بل كانت القوة الغاشمة فيها هي العامل الوحيد لسيطرة الأقوياء وعبودية الضعفاء؟ وهكذا ينكشف لنا تفكير نيتشه

الحق أن نيتشه لم يكن يتعمق بحث دلالة آرائه طالما بدت له هذه الآراء ملائمة لمزاجه الفكري الخاص. وتلك بلاشك من صفات المفكرين الرومانتكيين الذين تغلب عاطفتهم على نقلهم، ويتحكم هواهم في تكوين آرائهم أو في تشكيلها وإعطائها صبغة واتجاهًا خاصًا. فهو يمجد القوة ويحمل على الضعيف، وهذا أمر ليس لنا أن نعيبه عليه، ولكنه حين يهتدي إلى كلمة كهذه تلائم مزاجه الخاص، لا يجشم نفسه عناء البحث عن دلالاتها المختلفة، ومظاهرها المتباينة، بل يسعى وراءها أينما كانت، مع أنها في كثير من الأحيان تؤدي إلى نتيجة مضادة تمامًا لهدفه. وربما كانت النزعة إلى التعميم السريع والحكم العاطفي من أكبر عيوب تفكير نيتشه التي تتكشف لنا من خلال هذا المثل الذي عرضناه.

ومن خلال العرض السابق تبدت لنا اللاأخلاقية عند نيتشه على أنها تعبير عن ثورة على الأوضاع الأخلاقية القائمة، ومحاولة لقلب القيم الأخلاقية التي يخضع لها الناس في عصرنا، أي أن اللاأخلاقية هي من وحي الأخلاق، ما دام هدفها هو الكشف عن قصور المبادئ الاساسية للسلوك الإنساني في شكلها الحالي، ومحاولة إصلاح أخطاء هذه المبادئ أو استبدال غيرها بها، من أجل إنسانية أفضل.

على أننا لم نبحث بعد الاحتمال الآخر، وهو أن تكون اللاأخلاقية حملة على الأخلاق بوجه عام، لا على أخلاق عصر معين فحسب. وأول ما يتبادر إلى الأذهان بصدد هذا المعنى، أن الحملة على الأخلاق بوجه عام تعني العودة إلى حالة الفوضى والافتقار التام إلى التنظيم، والرجوع إلى شريعة الغاب في معاملة الناس بعضهم لبعض. ولكننا إذا كنا قد لاحظنا بصدد المعنى الأول أن اللاأخلاقية تعني البعد عن نمط أخلاقي معين، وأنها ليست دعوة إلى الفوضى

المطلقة، لعلينا أن نكرر هنا ما قلناه بصدد هذا المعنى السابق، وإن يكن الدفاع في هذه الحالة أشق.

وفي وسعنا أن نقول إن الحملة على الأخلاق بوجه عام ليست موجهة إلى محتوى هذه الأخلاق، إذ أن نقد محتوى الأخلاق بوجه عام هو أمر ينطوي على تناقض بالنسبة إلى مفكر مثل نيتشه يؤمن بالنسبية الأخلاقية، أعني استحالة وجود قاعدة يمكن أن يُقال عنها إنها تنتمي إلى الأخلاق في عمومها. فليست هناك إذن مبادئ أخلاقية عامة حتى تُنقد، وإنما هناك نظم أخلاقية مختلفة فحسب. فما الذي يمكن أن يرمي إليه نيتشه إذن؟ إنه إذا اراد أن ينقد الأخلاق بوجه عام، فإنه ينقدها من حيث الشكل، ومن حيث الظروف المحيطة بها والممهدة لها فحسب – أعني أنه ينقد الحالة الذهنية التي تتملك الإنسان حين يكون أخلاقيًّا، أي حين يُخضع سلوكه لمبادئ وقواعد عامة، وينقد النتائج المترتبة على هذا الإخضاع.

ولنا أن نسأل يا أصدقائي ترى ما هي الشواهد التي نستدل منها على احتمال وجود هذا المعنى للاأخلاقية عن نيتشه؟ إن معظم من كتبوا عن نيتشه قد أكدوا المعنى الأول، أعني أن اللاأخلاقية هي الخروج عن نظام أخلاقي بعينه، والقلة الباقية كانت ترى نيتشه مفكرًا انحلاليًّا يدعو إلى الفوضى المطلقة، وتلك ولاشك فئة لا ينبغي أن يعتد برأيها. على أن في تفكير نيتشه من الآراء ما نعتقد أنه يؤيد القول بأنه كان في كثير من الأحيان يعني باللاأخلاقية خروجًا عن الأخلاق في عمومها، لا عن الأخلاق السائدة وحدها: «إن أحدًا لم يختبر قيمة ذلك الدواء الأشهر، المسمى بالأخلاق – وهذا ينطوي على وضع الأخلاق موضع الشك – حسنًا: إن هذا هو بعينه عملنا».

فلنتأمل جيدًا نقد نيتشه لفكرة الخير والشر، ولننظر فيما لهذا النقد من دلالة

بصدد الرأي الذي نسعى إلى إثباته. إن نيتشه ينقد فكرة الخير والشر على أساس من النسبية، أعني أنه يؤكد أن ما نسميه نحن خيرًا قد يكون شرًّا بالنسبة إلى غيرنا، وأن أحكامنا على الظاهرة الواحدة كثيرًا ما تتغير، وإذن ففكرة الخير المطلق أو الشر المطلق فكرة واهمة لا مدلول لها. ولكن نقد نيتشه لفكرة الخير والشر لا يقف عند هذا الحد، فهو لا يكتفي بالهجوم على فكرة المطلق في هذا الصدد، و بإثبات نسبية هذه الأحكام الأخلاقية التقويمية، وإنما هو يريد أن يقف بمعزل عن الخير والشر. وتلك الفكرة الأخيرة قد احتلت عند نيتشه أهمية كبرى، وخاصة في أنضج فترات حياته، أعني الفترة الأخيرة، وليس أدل على ذلك من أنه ألف كتابًا كاملاً بهذا العنوان. فما هو مغزى هذا الموقف الجديد الذي وقفه نيتشه بمعزل عن الخير والشر؟

ليس الخير والشر لفظين لهما مضمون محدد، بل إن هذا المضمون يتباين ويختلف باختلاف النظم الأخلاقية. فمن يدعو إلى الوقوف بمعزل عن الخير والشر لا يعني إذن أن نتجاوز ما نسميه نحن خيرًا أو شرًّا فحسب، لأن هذا لو كان قصده لكان معنى ذلك أن يدعو إلى ما يسميه غيرنا خيرًا أو شرًّا، أعني إلى الالتزام بتقويم أخلاقي آخر.

ذلك لأن الخير والشر يمكن أن تتضمنا محتويات متباينة، وقد يكون محتواهما في أخلاق معينة مضادًّا تمامًا لمحتواهما في أخلاق أخرى، ولكن هذا المحتوى سيظل مع ذلك يُسمى خيرًا أو شرًّا. على أن نيتشه لا يدعو إلى تجاوز خير أو شر معين، بل يستخدم تعبيرًا شاملاً، هو بمعزل عن الخير والشر بوجه عام. ومعنى ذلك أنه يرمي إلى الاستقلال، لا عن مضمون معين لهذه القيم، بل عن مبدأ التقويم من خلالها بوجه عام.

فدعوة نيتشه إلى الوقوف بمعزل عن الخير والشر، لا بد أن تعني استقلالا

عن الأخلاق بوجه عام، لا عن أخلاق معينة. أي أنها دعوة إلى الكف عن تقدير الأمور من خلال قيمتي الخير والشر، أيًّا كان مضمونها، واستبدال وسيلة أخرى لتقدير الأمور بها – أما هذه الوسيلة التي سوف تحل محل القيم القديمة، فهي – كما ينبغي أن نتوقع هي (الحياة). ولنشرح رأي نيتشه في هذا الصدد بمزيد من الإيضاح، فنضرب له مثلاً مألوفًا: فمن المعروف أن العلم يحاول أن يستبدل بالنظرة الكيفية إلى الأمور، نظرة أخرى كمية، أعني أنه بينما تهتدي حواسنا إلى كيوف في كل شيء، فتصفه بأنه أبيض، أو خفيف، أو حلو الطعم..إلخ، يحاول العلم أن يستبدل بكل هذا نظرة أخرى كمية، ويُرجع كل هذا الاختلاف في الكيف إلى الاختلاف في النسب والمقادير فحسب. ولا جدال في أن نظرته هذه أدق وأبسط: إذ بينما ينطوي العالم، منظورًا إليه من جهة الكيف، على كثرة هائلة وتنوع عظيم، فإنه من ناحية الكم يغدو أكثر تجانسًا، وأبسط تركيبًا. فعلى أي نحو يعلل العلم تقيُّدنا بالنظرة الكيفية؟ إنه يعلل ذلك بأن هذه النظرة تضفي على العالم من التنوع والجدة ما يجعله ملائمًا لمزاجنا وتركيبنا الخاص، فالكيف إذن مرتبط بالمنظور الإنساني في صورته الخشنة، صورة الحواس والحياة اليومية، أما إذا استُبدل بهذا المنظور آخر أدق، لاختفى عالم الكيف وحل محله عالم الكم.

ومن خلال هذا المثل يمكننا أن نفهم ما يرمي إليه نيتشه من نقده للأخلاق بوجه عام، ومن استقلاله عن تقويماتها. فتأمل الأمر وتقديرها من خلال قيمتي الخير والشر، هما عنده أشبه بالنظر إلى الاشياء من جهة الكيف. والحق أن القيم بوجه عام هي كيوف معنوية نُشكل بها الأشياء والأفعال ونضفي على كل منها طابعًا خاصًّا، بحيث تتكون في نهاية الأمر صورة متنوعة ملائمةللحياة. ولكن إذا نظرنا إلى الأمر بمزيد من الدقة – على نحو ما يفعل العالم في مجاله الخاص – لوجدنا أن هذه الكيوف المعنوية ترتد كلها إلى مبدأ واحد متجانس، يختلف في

الدرجة فحسب، هو الحياة. فبدلا من أن نقوِّم الأفعال من خلال الخير والشر، كما فعلت الأخلاق بوجه عام، علينا أن ننظر إليها من خلال مدى تحقيقها للحياة، بحيث يحل محل الخير ذلك الفعل الذي يُعلي من الحياة ويزيدها ثراء، ومحل الشر ذلك الفعل الذي يُنكر الحياة ويزيدها هزالاً. فإذا تأملنا الأمور كلها من خلال مدى تحقق الحياة فيها، فلاشك في أن نظرتنا هذه ستكون أقرب إلى النظرة الكمية في العلم، ما دامت الاختلافات هنا في الدرجة فحسب.

وفي وسعنا أن نمضي في المقارنة إلى ما هو أبعد من ذلك، فنقول إلى النظرة الأخلاقية إلى العالم هي في رأي نيتشه – شأنها شأن النظرة الكيفية في رأي العلم – مرتبطة بالمنظور الإنساني في صورته الخشنة، ولو تعمقنا في الأمور لوجدنا أن ما نسميه خيرًا وشرًّا هو في واقع الأمر تعبير عن صدى إيقاع الحياة في نفوسنا، ولتجاوزنا هذه النظرة الكيفية إلى النظرة الكمية. وفي هذه الحالة يمكننا أن نتأمل السلوك الإنساني كله على نحو أدق وأبسط، وتختفي هذه الحواجز العازلة التي كان كل نظام أخلاقي يضرب بها حوله نطاقًا من القيم، أعني من الكيوف الأخلاقية، فتتضح العلاقة بين كل هذه النظم، وتسهل المقارنة بينها، عن طريق ردها كلها إلى مبدأ واحد يبدد خداع الكيف ويقضي على تنوعه، أعني مبدأ تحقق الحياة في كل منها.

ونستطيع أن نتقدم خطوة أخرى، فنقول إن المقارنة بين منهج العلم في رد الكيف إلى الكم، ومنهج نيتشه في رد الأخلاق إلى الحياة، هذه المقارنة ليست مجرد مثل يضرب لتقريب فكرة نيتشه إلى الأذهان، بل إن نيتشه قد حاول بالفعل أن يقتدي بالمنهج العلمي في تحليله للأخلاق، فدعا إلى استبدال نظرة مبسطة موحدة بالنظرة المعقدة القديمة، أي أن نقد الأخلاق على أساس أنها هي تقويم الأمور من خلال الخير والشر، والدعوة إلى إحلال الحياة محلها، على أساس أنها فهم

كمي مبسط لكل أنواع السلوك، هي نظرية أراد نيتشه أن يقدمها بوصفها حلاً علميًّا للمشكلة الكبرى التي واجهته، مشكلة الأخلاق.

وإن أكبر ما يعيبه نيتشه على الأخلاق بوجه عام — ولنستبدل بالتعبير الأخلاق بوجه عام كلمة الأخلاقية — هو أنها تنطوي على تثبيت للسلوك الإنساني على نحو يباعد بينه وبين مصادره الحيوية المباشرة. فما إن يسود تقويم خاص لما هو خير وما هو شر — أيًّا كان مضمون هذه القيم في مختلف النظم والمذاهب الأخلاقية — فإن تصرفات الإنسان تخضع في هذه الحالة لنوع من الآلية، ناتج عن إطاعة القواعد السائدة وتطبيق القيم المتعارف عليها. وهكذا يصبح كل شيء هينًا، ويعتمد الذهن على القاعدة العامة دون أن يجهد ذاته في التفكير، ويصبح السلوك أنماطًا متجانسة لا تنوع فيها، وتسود الروح المحافظة، فلا خلق ولا ابتكار ولا تجديد. فالأخلاقية إذن تضرب حول الفعل الإنساني نطاقًا من التنظيم الدقيق الذي يحول بينه وبين مواجهة الحياة مباشرة، بل يظل يواجه على الدوام ظلاً باهتًا للحياة. وعلى ذلك فهنا أيضًا يثور نيتشه على الأخلاقية، من حيث هي حالة عامة يخضع لها الناس، ويكون هدفه هو العودة إلى التحلل مما هو عام والدعوة إلى الخلق والابتكار الفردي، ومواجهة المرء لكل حالة على حدة، وإيثار الشعور بالخطر الناتج عن التجديد المستمر، على الشعور بالأمان الناتج عن الخضوع لقاعدة ثابتة. ويصل الحال بنيتشه في بعض الأحيان إلى أن يصف الأخلاقية بأنها غريزة القطيع في الفرد، وذلك لتحكم الشعور بالطاعة فيها، وتجانس سلوك الجميع في ظل قواعدها العامة.

وإذن فمن الممكن أن نفسر اللاأخلاقية عند نيتشه، بأنها خروج عن الأخلاقية عامة، فضلاً عن التفسير السابق لها بأنها خروج عن نظام خاص في الأخلاق، وهو النظام الشائع بيننا، والموروث عن التراث الديني الأفلاطوني.

والذي ينبغي أن نحذره في كل هذا هو ألا نفهم هذا الخروج عن الأخلاق - سواء أكانت أخلاقًا عامة، أم خاصة - بأنه مخالفة لها، أو دعوة إلى السلوك على نحو مضاد لما تأمر به، وإنما هو استقلال عنها، وتقدير للأشياء على نحو يخالف تقديرها لها، ونقد للحالة الذهنية التي تتملك المرء حين يتبع قواعدها، أكثر مما هو نقد لمضمون هذه القواعد ذاتها.

على أننا لم نتناول إلى الآن سوى الجانب السلبي من آراء نيتشه، أعني الجانب الذي ينقد به الأخلاق، في عمومها وفي تفصيلاتها. فإلى أين تتجه دعوته الإيجابية إذن؟ إن الإجابة عن هذا السؤال لن تكون إلا باستخلاص النتيجة المنطقية للنقد السابق. فنيتشه يدعونا إلى أن نستبدل بالحالة الأخلاقية شيئًا آخر. وتلك ولا شك هي دعوته الإيجابية، ولكن ما هي وجهة هذه الدعوة؟ لكي نجيب عن هذا السؤال، علينا أن نعرض بإيجاز لفكرتي الإنسان الأرقى، وفكرة إرادة القوة.

فعندما يصبح مدى تحقيق الحياة هو المعيار الذي يحل محل قيمتي الخير والشر، فلا شك في أن غاية الإنسان لن تعود هي الوصول إلى حالة معينة تحددها القواعد الأخلاقية المعمول بها، بل هي أن يكتسب مزيدًا من العلاء في الحياة على الدوام. وذلك هو ما يعنيه نيتشه بفكرة الإنسان الأرقى فكيف فُهمت هذه الفكرة عادة؟ لقد فُهمت على أنها مظهر من مظاهر تأثر نيتشه بالفلسفة التطورية عند دارون، واعتقد الناس أنه يرمي إلى أن يُخرج التطور نوعًا إنسانيًّا ارقى، مثلما تطور الإنسان قبل ذلك عن القرد. ونحن لا ننكر أن نيتشه قد تأثر بالفعل بفلسفة دارون، واكتسب منها أكثر مما اعترف به، غير أن فكرة الإنسان الأرقى لا ينبغي أن تفهم إلا في حدود المبدأ العام، أعني الاستعاضة عن الأخلاقية بالسعي إلى النهوض بالحياة. فالإنسان الأرقى هو تجسد المثل الأخلاقي الأعلى عند نيتشه، فليس هو إنسانًا طيبًا يخضع للقيم الأخلاقية المعترف بها، ويحاول تحقيق

الخير وتجنب الشر، بل هو إنسان يسعى إلى مزيد من الحيوية في كل شيء. وإذا كان القائلون بالتفسير التطوري لفكرة الإنسان الأرقى عند نيتشه قد وجدوا نصوصًا تعينهم على رأيهم، كقوله: «إن كان كائن قد خلق من قبل شيئًا يعلو عليه... إنكم قد سلكتم الطريق من الدودة إلى الإنسان» فلنذكر أن نيتشه يقول بعد ذلك مباشرة: «ولكن ما زال فيكم من الدودة الكثير. لقد كنتم في وقت ما قرودًا، وما زال الإنسان إلى اليوم قردًا أكثر من القرد».

وفي هذه العبارة الأخيرة يتضح لنا أن ما يرمي إليه نيتشه من فكرة الإنسان الارقى يختلف عن مجرد التقدم التطوري، إذ أن التطور لا يقول أبدًا إن الإنسان لا يزال إلى اليوم قردًا أكثر من القرد، أو أن فيه من الدودة الكثير. ولكن ما يعنيه نيتشه بكلمة القرد، أو الحيوانية بوجه عام، هو نزعتها إلى الثبات. فهو يحمل على خضوع الحياة الحيوانية لإيقاع ثابت، وسيرها على وتيرة واحدة، ويؤكد ضمنًا أن الأخلاقية بما فيها من قواعد تنظيمية يخضع لها المرء آليًّا، دون أن يشعر بالمخاطرة أو الابتكار، تعني أن الإنسان لم يتقدم عن مستوى الجمود الحيواني كثيرًا. فليست فكرة الإنسان الأرقى بهذا المعنى إلا دعوة إلى التقدم الحيوي المطرد، واستبدال تجدد الحياة بتجانس الأخلاقية.

فإذا نظرنا إلى فكرة إرادة القوة على أنها هي بدورها تعبير عن دعوة نيتشه إلى إحلال تحقيق الحياة محل الأخلاقية، لصادفنا من أول الأمر إشكالاً غير هين: ذلك لأن قدرًا كبيرًا من جهد نيتشه قد وجه إلى نقد فكرة إرادة الحياة عند شوبنهور، بحيث يبدو أن إرادة القوة وإرادة الحياة في طرفي نقيض: ذلك لأن إرادة القوة لا تسعى إلى مجرد الحياة ولا تكتفي بها، بل تسعى إلى القوة أيضًا. على أن في وسعنا أن نحل هذا الإشكال إذا قلنا إن القوة عند نيتشه لا تعني أكثر من امتلاء الحياة وتركيزها فحسب. وما كان نقده لشوبهور راجعًا إلى وجود كلمة

الحياة عند هذا الأخير، بل لأن شوبنهور قد نظر إلى الحياةنظرة سلبية أولاً، أي أنه لم يتجاوز نطاق «الاكتفاء بالحياة»، لا طلب المزيد منها، ولأنه قد حمل على إرادة الحياة هذه — مع اعترافه بأنها هي المبدأ الكوني الشامل — وعدها مصدر الشرور جميعًا. وإذن، فإرادة القوة عند نيتشه ما هي إلا تعبير آخر عن مبدأ تحقق الحياة وامتلائها.

ولسنا في حاجة إلى جهد كبير حتى نستبعد بقية المعاني الباطلة التي ارتبطت بفكرة إرادة القوة هذه. وأكثر هذه المعاني الباطلة شيوعًا، ذلك المعنى الذي ذاع خلال الحرب العالمية الأولى، وخلال فترة الحكم النازي في ألمانيا، واتُّخذ وسيلة لتقوية الروح العسكرية الألمانية — وأعني به إعطاء مدلول سياسي لكلمة القوة، وتفسير إرادة القوة بأنها دعوة إلى اتخاذ الحرب وسيلة حاسمة لفض الخلافات بين البشر. وإن نيتشه ذاته ليرد على هذه التفسيرات الباطلة حين يقول عن كتاب إرادة القوة: «وددت لو كتبته بالفرنسية، حتى لا يبدو عاملاً مؤديًا إلى تقوية أي طموح دولي ألماني». وينفي عن كتابه أية دعوة إلى العدوان فيقول: «إنه كتاب للتفكير فحسب، ينتمي إلى أولئك الذين يجدون في التفكير متعة فحسب». فتكراره لكلمة «فحسب» مرتين، يدل على شعوره بأنه كان سيجد من الشراح مَنْ يسيئون فهم إرادة القوة، بإضفاء مدلول سياسي عليها.

والحق أن مجرد إضفاء مدلول محدد على فكرة إرادة القوة، يؤدي حتمًا إلى الوقوع في تناقض داخلي، إذ أن إرادة شيء معين تكف عن السعي حين تصل إلى هذا الشيء، كما هم الحال في القوة السياسية مثلا، بينما تتصف الإرادة بأنها حركة دائمة لا تعرف حدًّا تقف عنده. فإرادة القوة ينبغي أن تفهم على أنها سعي متواصل إلى مزيد من الامتلاء في الحياة فحسب. ومن أوضح الدلائل على أن إرادة القوة لا يمكن أن يكون لها عند نيتشه مدلول اجتماعي أو سياسي، أنه

يتحدث عنها لأول مرة بوضوح في كتاب زرادشت، في فصل عنوانه «العلو على الذات» فالفكرة إذن متعلقة بالذات الإنسانية، لا بالدولة أو المجتمع.

والحق أن المقصود في نهاية الأمر بإرادة القوة هو أن تحل محل الأخلاقية. فحين يأبى الإنسان أن ينحصر في نطاق نظام من الأوامر والنواهي، وأن يقيد نفسه بقيم ثابته، أيًّا كانت، فعندئذ سيتخذ لنفسه هدفًا آخر، هو المزيد من الإعلاء بحياته، والسعي إلى إثرائها وتركيزها سعيًا لا يقف عند حد، وهذا السعي هو إرادة القوة. فالفكرة بهذا المعنى من المرونة والقابلية للتشكل ما يجعلها في نظر نيتشه بديلاً صالحًا للروح الأخلاقية بوجه عام، وما يجعلها تعبيرًا عن رغبته في إحلال التوجيه الحيوي الحركي للسلوك محل التوجيه الأخلاقي، واستبدال النظرة الكمية الموحدة إلى الأخلاق بالنظرة الكيفية المتضاربة إليها.

وأخيرًا، فليس من العسير أن يفاضل المرء بين قيمة الجانب السلبي والجانب الإيجابي في تفكير نيتشه الأخلاقي. فبينما تنتمي نظرية الإنسان الارقى أو إرادة القوة إلى نيتشه وحده، نجد أن نقده الأخلاقي قد أصبح يكوِّن جزءًا أساسيًّا من تاريخ الأخلاق. فالقيمة الكبرى لتفكير نيتشه في هذا الميدان إنما ترجع إلى قدرته على الهدم أكثر مما ترجع إلى قدرته على البناء.

على أن من الضروري أن نفرق بين وجهي النقد عنده، أعني الوجه الذي ينقد فيه الأخلاق الشائعة، وذلك الذي ينقد فيه الأخلاقية بوجه عام. فإذا كان نيتشه قد ارتكب ما يُعد من وجهة نظرنا أخطاء، في نقده للأخلاق الشائعة، فقد نبهنا إلى هذه الأخطاء في موضعها بما فيه الكفاية، وما زالت له علينا في هذا الصدد كلمة تقدير ختامية. ذلك لأن المرء مهما اختلف مع نيتشه في تفصيلات نقده للأخلاق السائدة، فلا بد أن يتفق معه على أن تلك الأخلاق تستحق النقد. ولا شك في أن أسباب عدم اكتفاء الناس بهذه الأخلاق سوف تختلف

باختلافهم، غير أن المفكرين الأمناء منهم على الأقل سوف يشعرون بنقص معين فيها. والحق أن العيوب التي أخذها نيتشه على أخلاق عصره هي في عمومها عيوب حقيقة، وليست مجرد انتقادات خلقها خياله. وإذا كان المجتمع الأوربي لم يعد يشعر بتلك العيوب بمثل هذا الوضوح، فما ذلك إلا لأن الفترة التي انقضت بعد نيتشه، على قصرها، كانت فترة حافلة بالثورة والتجديد، ثبتت فيها أركان ذلك النقد الأخلاقي حتى غدا جزءًا من تراثه الفكري. أما من كان يعيش في عصر نيتشه، فلا شك أنه كان يدرك أهمية الاحتجاج الصارخ الذي وجهه إلى مبادئ عصره الأخلاقية. فمن المؤكد أن الأخلاق الفلسفية الموروثة عن المذاهب العقلية التقليدية، كانت توغل في التجريد، وفي اقتلاع الإنسان من التربة التي أنبتته في هذا العالم، وأعانتها الأخلاق الدينية في هذا السبيل، حتى اصبحت الدعوات الأخلاقية تتنافس في خلق إنسان تجريدي يكاد يكون غريبًا عنا تمامًا. ونحن مازلنا نعاني من مثل هذه الصورة الغريبة التي تصور الأخلاق بها الإنسان في الشرق، بل إنها عندنا لأبعد عن حقيقتنا مما كانت عندهم. فللفيلسوف إذن كل الحق في أن ينقد تلك الأخلاق الشائعة من اساسها، ويحمل على ادعائها السمو بالإنسان، مع أنها في الواقع تبعده عن واقعة الحي، وترسم له مثلا عليا خيالية، ويظل هو حائرًا بين هذه المثل البعيدة وبين والواقع الفعلي الذي لا يلمس لها اثرًا فيه، وتتولد من حيرته هذه شتى أنواع الانحرافات. ولو اكتفينا من نقد نيتشه للأخلاق الشائعة بحملته على نزعتها التجريدية ودعوته إلى رد اعتبار المحسوس، والاعتراف به عنصرًا أساسيًا في الطبيعة الإنسانية، لو اكتفينا بذلك وحده، لكان فيه ما يبرر رفع نيتشه إلى مصاف كبار المفكرين الأخلاقيين وهكذا يتبين لنا بوضوح إلى أين ذهب نيتشه بأفكاره....

أما حين يوجه نيتشه نقده إلى الأخلاقية بوجه عام، فإن محاولته تُهدد

بالوقوع في التناقض في كل لحظة من لحظاتها. ذلك لأن الأخلاقية بمثل هذا المعنى الشامل ليست حالة طارئة، بل هي المظهر الأساسي للنشاط التقويمي في الإنسان. والذي لا شك فيه أن نقد نيتشه للأخلاقية كان بدوره راجعًا إلى دوافع أخلاقية؛ فهو حين يحمل على ما تتضمنه الروح الأخلاقية من شعور بالطاعة واكتفاء باتباع القواعد المصطلح عليها دون تجديد، إنما يرمي من ذلك إلى خلق أفراد أفضل هم الذين يتحكم الخطر في حياتهم، ويخلقون قاعدة سلوكهم في كل حالة. وهؤلاء الأفراد الأفضل هم ارفع من غيرهم في سلم الأخلاقية، بمقياس نيتشه الخاص. فمثل هذا التقويم إلى خير وشر ليس أمرًا عارضًا، بل هو كامن في ذهن الإنسان بوجه عام، حتى في ذهن أولئك الذين ينقدونه – أما في تفصيلات نقده للأخلاقية، حين يحمل على الشعور بإطاعة قواعد سلوكية عامة، فلا شك أن هذا ليس إلا مظهرًا من مظاهر تلك الفكرة التي لازمت نيتشه دائمًا، وأعني بها النفور من كل ما هو عام، والارتياح إلى الفردية المطلقة. وحسبنا هنا أن نلاحظ أن القاعدة لم تصبح عامة إلا لأن التجربة الإنسانية الطويلة قد أثبتت صلاحيتها، وأن اتباع القاعدة العامة لا يتنافى على الإطلاق مع إمكان التصرف الفردي في تطبيقاتها الخاصة. أما التخلي عن كل مبدأ عام في السلوك، فقد يصلح لتنظيم حياة فرد منطو على نفسه، لا يتعامل إلا مع أفكاره ولا يمارس أخلاقيته إلا عليها، أما المجتمع الذي يحيا فيه الإنسان حياته الفعلية، فإنه ينهار من أساسه لو اصبح التجديد الدائم في القواعد الأخلاقية التي يسلك الأفراد بمقتضاها غاية في ذاتها.

والآن دعونا لنتعرف على فلسفة نيتشه الاجتماعية من خلال السطور التالية:

(٥)

فلسفة نيتشه الاجتماعية

ماذا عن فلسفة نيتشه الاجتماعية؟

نيتشه لم يكن من المفكرين الذين تعكس فلسفتهم تجاربهم العميقة في الحياة، بل من أولئك الذين تقتصر تجاربهم في الحياة على فلسفتهم وعلى مشاكلهم الفكرية فحسب. وهذا الحكم العام لا ينبغي أن يُلجأ إليه في تفسير حياة نيتشه وعلاقتها بتفكيره فحسب، بل إنه قد أثر أبلغ الأثر في طبيعة هذا التفكير ذاته. ولا جدال في أن الأثر الأكبر لتلك الصفة التي تميزت بها شخصية نيتشه، يتبدى أوضح ما يكون في فلسفته الاجتماعية. ذلك لأن التفكير السليم في المشاكل الاجتماعية التي تشغل الأذهان في عصر ما يقتضي أن يكون المفكر مشاركًا لمعاصريه في معاناة هذه المشاكل، مساهمًا معهم في محاولة حلها. وهذا الشرط الأول البسيط لا يتوافر في نيتشه: فقد كان العالم الذي يحيا في نيتشه، والذي ينفعل به بكل حواسه ومشاعره، عالمًا خالصًا. ومن هنا يحس المرء في كل كتاباته الاجتماعية بأن تلك الآراء صادرة عن ذهن لا يعيش مع العالم المعاصر له على الإطلاق، وإنما يحيا في عالم نظري خالص، وتتعلق مثله العليا بتلك الأنماط من الحياة التي يصادفها خلال تفكيره العقلي، كالنمط اليوناني في الحياة على الخصوص، ولا يدرك مدى التباين الهائل بين ذلك العالم الفكري الذي لم يتجاوزه ذهنه، وبين العالم الحديث الذي يحيا فيه، وإنما يأتي لمشاكل هذا العالم الأخير بحلول مستمدة كلها من روح العالم الأول.

كانت الاشتراكية في عهد نيتشه مذهبًا لم يثبِّت أقدامه بعد. وإن الناقد الحالي لنظرة نيتشه إلى الاشتراكية ليتعرض منذ البداية لاعتراض أساسي، ينبهه إلى الفارق بين الدور الذي تلعبه الدعوات الاشتراكية، حين أصبحت عاملاً رئيسيًا

في التوجيه السياسي والاقتصادي للعالم، وبين دورها الضئيل في عصرنا الحالي. وهكذا يواجه كل نقد لآراء نيتشه في هذا الصدد بسؤال هام هو: ترى هل كان نيتشه يقف من الاشتراكية نفس الموقف، لو كان يعيش في عصرنا الحال؟ وليس لنا على هذا السؤال من رد سوى أن نقول إن الاعتراضات التي وجهها نيتشه إلى الاشتراكية هي بعينها تلك التي لا يزال خصومها يوجهونها إليها حتى اليوم. وهذا التشابه بين موقف نيتشه وموقف الناقدين المعاصرين للاشتراكية، يحملنا على الاعتقاد بأنه لم يكن ليغير آراءه لو أنه شهد الاشتراكية من خلال المنظور الحالي، بل ربما كانت حملته على هذا المذهب الذي يبغضه تزداد عندئذ حدة.

ولنتأمل بعض الاعتراضات التي وجهها نيتشه إلى الاشتراكية، لنستخلص منها الروح الكامنة من وراء نقده لها. ولنلاحظ من بداية الأمر أن هذه الاعتراضات تكون سلسلة متصلة متماسكة الحلقات، فهي في آخر الأمر اعتراض رئيسي واحد، والكثرة فيها إنما هي أوجه مختلفة لهذا الاعتراض الواحد.

١- إن الاشتراكية في رأي نيتشه، تجهد نفسها في إصلاح حال أناس ليسوا في حاجة إلى هذا الإصلاح. وقد يبدو ذلك غريبًا، ولكن الطبقات الدنيا هي عنده أقل الطبقات شعورًا بما هي من عوز وحاجة. فالاشتراكيون يخطئون حين يعتقدون أنهم قد وضعوا أنفسهم موضع هذه الطبقات الدنيا، وأحسوا بما هم فيه من آلام. ذلك لأن الآلام تزيد بارتفاع المستوى الثقافي. والطبقات الدنيا هي الأقل إحساسًا، وعلى ذلك فرفع مستواها يعني زيادة إشعارها بالآلام. والنتيجة الطبيعية لرأي نيتشه هذا، هي أن الدعوة الإصلاحية في الاشتراكية تناقض نفسها على الدوام: فهي كلما رفعت مستوى هذه الطبقات الدنيا، ازدادت مطالبها اتساعًا، وكلما عجزت عن تحقيق هذه المطالب تضاعفت آلامها.

فما هو البديل الذي يقدمه نيتشه عن هذا الإصلاح الاشتراكي؟ إن

الاشتراكية هي مطالبة الطبقات الدنيا بإصلاح حالها، ولكن هذه المطالبة في رأي نيتشه لا تكفل العدالة على الإطلاق، إذ أنها ما صدرت إلا عن الحقد والحسد، وعن التطلع إلى ما في أيدي الغير، أما العدالة الحقة في نظرة فهي أن يفيض من يملك على من لا يملك. فالطريقة الوحيدة التي يمكن أن تقوم بها اشتراكية ترتكز على العدالة، هي أن تمنح الطبقة الحاكمة حق المساواة للآخرين، أما أن يطالب الآخرون بالمساواة، كما هو الحال في الاشتراكية المألوفة، اشتراكية «الطبقات المكبوتة»، فما هذا في حقيقة الأمر إلا حقد وطمع. ويقدم نيتشه لفكرته هذه تشبيهًا عنيفًا، فيتساءل: «إذا ما قرَّبْت من الحيوان المفترس قطعة دامية من اللحم، ثم أخذت تبعدها عنه حتى يخور في آخر الأمر – أتسمى هذا الخوار عدالة؟».

وإذن فالطبقات الدنيا إذا تركت لذاتها لما طالبت بشيء، وإذا أصلح حالها تطلعت إلى الآخرين في حقد وحسد، وسعت إلى أن تلتهم منهم ما في أيديهم. ومن هنا لا يوافق نيتشه على رفع مستوى هذه الطبقات على نحو يمكنها من المطالبة بإصلاح حالها، وإنما يدعو إلى أن تمنحها الطبقة الحاكمة قدرًا من المساواة، وتتفضل عليها بما قد تطالب به لو أحست بحاجتها إليه.

ولست أدري على أي نحو تمكن نيتشه من أن يبرر لنفسه رأيه هذا في الطبقات الدنيا، ودعوته إلى تركها وشأنها حتى لا تتطلع إلى ما فوقها. ففي هذا الرأي من الأنانية ما لا يكاد الذهن يتصوره. وهو ينطوي في واقع الأمر على خوف كامن من وعي هذه الطبقات، ومما يؤدي إليه هذا الوعي من عواقب على الطبقات العليا. فهو دعوة إلى إبقاء الأمور على حالتها الراهنة، والاعتراف بتقسيم النصيب، سواء في الميدان الاقتصادي والثقافي والاجتماعي. وما كان ضمير الإنسانية ليقبل على الإطلاق دعوة تحض مَنْ يملكون السلطة أو الجاه على

أن يحرصوا على ما يملكون، ويدافعوا عنه إلى النهاية ضد مَنْ يتطلعون إليه، حتى لو اقتضى الأمر إبقاء هؤلاء الناس في أحط مراتب الحياة.

وليس لنا أن نلتمس لنيتشه عذرًا بأنه لم يكن على علم بالحالة السيئة التي كان يجتازها في عصره أولئك الذين يسميهم بالطبقات الدنيا، فقد كان على وعي تام بما هم فيه من بؤس، ودليل ذلك النص الذي يقول فيه، أما أننا نؤثر إرضاء غرورنا على كل إرضاء آخر لمشاعرنا (كالاستقرار، وغيره من المزايا) فهذا ما يتضح – على نحو يبعث على السخرية – من أن الجميع يرغبون في القضاء على الرق (ما لم يكن الأمر راجعًا إلى عوامل سياسية) ويجزعون أشد الجزع من أن يروا غيرهم في مكانة الرقيق – بينما ينبغي على كل امرئ أن يوقن بأن حياة الرقيق هي من جميع الأوجه أآمن وأهنأ من حياة العامل الحديث، وأن الرق ينطوي على عمل أقل بكثير مما ينطوي عليه حياة العمال».

وإذن فنيتشه يدرك جيدًا مدى الشقاء الذي كان يعانيه العامل في عصره، بدليل أنه حكم على حياته بأنها أكثر بؤسًا من حياة الرقيق، ومع ذلك فقد ظل يدعو إلى بقاء «الطبقات الدنيا» على حالها، حتى لا تتنبه إلى بؤسها إذا رفعنا مستواها، وكأن الأمر سوف يقتصر على رفع ضئيل لمستواها بحيث تصبح واعية لما هي فيه من بؤس فحسب، دون أية محاولة للقضاء على هذا البؤس أصلاً!...

وتحقيق الهدف الاشتراكي يؤدي في رأي نيتشه إلى خلق إنسانية خاملة، «فالاشتراكيون يتوقون إلى أن يكفلوا حياة هانئة لأكبر عدد ممكن من الناس. ولو تحقق ذلك بالفعل في مقر دائم للحياة الهانئة، أعني في الدولة الفاضلة، لقضى ذلك العيش الهانئ على التربة التي تنبت فيها العقول الكبيرة، والأفراد العظام بوجه عام – وأعني بهذه التربة، الفاعلية الزائدة. فعندما تتحقق تلك الدولة، تكون الإنسانية قد أصبحت أكثر خمولاً من أن تنجب العبقرية».

وحجة نيتشه هذه تتردد لدى الكثيرين غيره من المفكرين، فمن الآراء التي نصادفها في الفلسفة الاجتماعية بين آن وآخر، ذلك الرأي القائل إن التقدم لا يتحقق إلا عن طريق الحاجة الدائمة، وإن الإنسانية إذا وصلت إلى حد الاكتفاء فلن تتقدم بعد ذلك خطوة واحدة، بل تغدو خاملة متخمة، وتفتقر إلى كل حوافز النهوض. ونسى مرددو هذه الحجة أن الاكتفاء الذي يقال به هنا إنما هو اكتفاء نسبي فحسب، فكلما وصل الإنسان إلى حد الاكتفاء في مجال معين، ظهرت له مطالب جديدة في مجالات أخرى، وكلما ارتفع مستوى حياته تشعبت مقتضيات هذه الحياة، وأصبح ما كان يعد ترفًا من قبل، ضرورة من الضرورات. وبهذا يمكننا أن نقول، بوجه عام، إن أي نظام لا يمكنه أن يحقق للناس الاكتفاء التام، إذ أن هذا الاكتفاء التام مستحيل التحقيق. وعلى ذلك، فليس مما يعيب نظام الحكم الكامل – إذا تحقق – أن يضمن للناس قدرًا كبيرًا من الاكتفاء، ولن يؤدي ذلك إلى بث الخمول فيهم، بل سيزيدهم حماسة للعمل، لأن مطالبهم تزداد وتتسع دائمًا بنسبة تعادل – إن لم تتجاوز – نسبة ما يحققه لهم المجتمع من الاكتفاء.

من الظواهر التي تباعد بين نيتشه وبين التفكير السياسي الشائد في عصره بوجه عام، أن هذا التفكير يتملق مشاعر العامة. فالأحزاب السياسية مهما اختلفت اتجاهاتها، تحاول أن تظهر العامة بمظهر القادرين على التحكم في شئونهم بأنفسهم. والنتيجة الوحيدة لذلك، في رأيه، هي أن تبتعد القلة الممتازة عن مسرح السياسة، إرضاء لكبريائها. وعلى ذلك، فالاتجاه إلى تملق العامة هو أمر يعيبه نيتشه على الفلسفة السياسية الحديثة باسرها، ولكنه يختص الاشتراكية بأعنف حملاته في هذا الصدد. فليست للاشتراكية سوى أهداف جماعية، بينما الهدف الأعلى في نظره هو خلق أفراد عظماء – وهؤلاء الأفراد العظماء لا يخلقون بخطة مدبرة مرسومة، بل يظهرون تلقائيًّا.

وليس لنا أن نطيل في شرح آراء نيتشه التي ينعى فيها على الاشتراكية اتجاهها إلى العامة، وافتقارها إلى كل ما يحفز على خلق الفرد الممتاز - فتلك الآراء قد رُددت كثيرًا من بعده، حتى غدت جزءًا لا يتجزأ من التفكير الاجتماعي والسياسي لعدد هائل من الناس. وهي في أساسها تنطوي على الاعتقاد بأن تدخل التنظيم الاجتماعي - ممثلاً في الحكومة - يتعارض مع نمو القوى والملكات الفردية. فالاشتراكية مذهب يضع في أيدي المجتمع في كليته - أعني في يد الحكومة - ما كان متروكًا للأفراد، أي أن التنظيم يصبح فيها جماعيًّا لا فرديًّا، وتتدخل الدولة في شئون الأفراد بالتدريج، وتسيطر على مجالات لم تكن تُترك قديمًا إلا للإدارة الفردية. وهكذا يرى نيتشه، ومَنْ سايره من المفكرين، أن مثل هذا التدخل المتزايد للدولة يقضي على كل أمل في خلق أفراد ممتازين، ويصبغ الكل بصبغة متماثلة متجانسة لا تمايز فيها ولا تنوع.

ولنناقض الأخطاء العديدة التي ينطوي عليها نقد نيتشه هذا. فالاشتراكية لا تسير نحو تقوية نفوذ الدولة دائمًا، بل إن دعاتها الأولين يحملون بمرحلة تالية تعلو على الدولة، ولا يعود المجتمع الإنساني فيها بحاجة إلى هذا التنظيم المركزي الدقيق. وسواء أكان هذا الحلم قابلاً للتحقيق أم لم يكن، فلا شك في أن نيتشه لم يكن دقيقًا حين أغفل هذا الهدف البعيد للاشتراكية إغفالاً تامًّا.

والقول بأن تدخل الدولة يقضي على ملكات الأفراد، ينطوي ضمنًا على الإيمان بالتعارض بينهما، كما لو كانت الدولة هيئة تقوم بالرغم عن الأفراد، ولا تعبر إلا عن نفسها فحسب. ولا شك في أن النظام السياسي للإنسانية باسرها لم يصل بعد، في مجموعه، إلى المرحلة التي تعد فيها الدولة مجرد تعبير دقيق عن أماني الأفراد. غير أن الدعوة الاشتراكية إلى تقوية سلطة الدولة تقترن - بداهة- بفرض آلي آخر، هو أن الدولة إنما تلخص مطالب الأفراد وأمانيهم. ومن

الغريب حقًّا أن نيتشه ذاته قد تنبه إلى هذا التطور، ودعا إليه، حين قال: إن التفرقة بين الحكومة والشعب، كما لو كانا يمثلان مجالين منفصلين من مجالات القوى، يتعامل أحدهما، وهو الأقوى والأرفع، ويتحد مع الآخر، وهو الأضعف والأحط – هذه التفرقة هي جزء من فهم سياسي موروث، لا يزال يمثل النظرة التاريخية الثابتة للعلاقات بين القوى في معظم الدول تمثيلًا صادقًا ... وعلى العكس من ذلك ينبغي أن يعلم الناس وفقًا لمبدأ يصدر عن الذهن وحده، ولا يزال عليه أن يشق طريقه في التاريخ – أن الحكومة ليست إلا أداة للشعب، وليست شيئًا عاليًا، رشيدًا، مبجلاً، بالقياس إلى شيء أدنى قد اعتاد الضعة والانحطاط. وإذن فنيتشه نفسه كان يؤمن بذلك المثل السياسي الأعلى، وأعني به أن تزول التفرقة بين الحكومة والشعب ولا يغدو أحدهما طرفًا ارفع وأقوى من الآخر. ولا جدال في أن النتيجة الضرورية لهذا المثل الأعلى هي أن يزول التعارض بين تدخل الدولة وبين نمو ملكات الفرد، وبالتالي لا تعود الاشتراكية مفهومة بهذا المعنى – عقبة تحول دون خلق أفراد عظام.

والحق أن الحملة على كل حركة اجتماعية ذات صبغة عامة، بحجة أنها تتعارض مع مبدأ الفردية، هذه الحملة تنم عن قصور ذهني شديد. ومن العجيب حقًّا أنها لا تزال تتردد حتى يومنا هذا، فلم يكن الأمر مقتصرًا على نيتشه وحده، بل مازلنا نصادف أمثلة متنوعة لتلك الحجة التي يتذرع بها أنصار الفردية. ولسنا ندري ما الذي كان يقصده نيتشه – ومعه أنصاره هؤلاء – من كلمة الفرد. أيستطيع أحد، بعد كل هذا الشوط الهائل الذي قطعته الإنسانية في مضمار العلاقات الاجتماعية، أن يتصور الفرد على أنه كيان منعزل يمكنه أن ينمو وحده، ويزداد نموه بقدر استقلاله عن المؤثرات المحيطة به؟ الحق أن التجربة الاجتماعية الطويلة التي مرت بها البشرية لا تسمح على الإطلاق بمثل هذا الرجوع إلى

الوراء، ولا جدال في أن أنصار الفردية المطلقة إنما يبنون كل آرائهم على أساس خيالي، ولو تعمقوا قليلاً في التفكير لأدركو استحالة ما يطلبون.

ودعونا لنسأل نيتشه: ألم يكن يرى في الاتصال التاريخي بين مختلف الأجيال البشرية عاملاً من عوامل تعميق روح الفرد؟ لقد أكد نيتشه مرارًا قيمة الروح التاريخية، وطالما نعى على معاصرية افتقارهم إليها، وكان في تفكيره يستلهم الثقافات القديمة في كثير من الميادين، بل إن تفكيره الاجتماعي بأسره، إنما كان يحلق في سماء العصر اليوناني وحده. فنيتشه إذن قد وجد في الاتصال التاريخي مع الأجيال البشرية المختلفة غذاء دائمًا لروحه، ولم يجد فيه حائلاً دون نمو ملكاته الفردية، بل كان هو الوسيلة الكبرى لهذا الاتجاه. فلم ينكر إذن على الاتصال الاجتماعي في العصر الواحد هذه الصفة؟ الحق أن الأمرين لا يختلفان على الإطلاق، فما دمنا قد اعترفنا بأن اتصال ذهن الفرد بغيره من الأذهان عن طريق العودة إلى الثقافات البشرية الماضية يعمق هذا الذهن ولا يؤدي مطلقًا إلى تشتيته أو إضفاء طابع السطحية عليه — فعلينا بالمثل أن نعترف بأن اتصال ذهن الفرد بغيره من الأذهان عن طريق التفاهم المتبادل داخل المجتمع الواحد يؤدي إلى نفس النتيجة. ذلك لأن الذهن الفردي لا ينمو تلقائيًّا، وإنما يزداد عمقًا كلما ازدادت الأشعة التي تتلاقى فيه. وليس معنى ذلك أن يكون الذهن سلبيًّا، يتلقى محتواه من الخارج فحسب، إذ أنه يؤدي مهمة أساسية، هي تنظيم هذه الاشعة، والقدرة على تكوين مركب متجانس منها. وعلى ذلك، فليس مما يحط من قدر الفرد مطلقًا أن تزداد علاقاته الاجتماعية عمقًا، وأن يتداخل ذهنه في أذهان الجماعة المحيطة به على الدوام. وما كانت المذاهب الاجتماعية التي نقدها نيتشه — بحجة افتقار الفرد إلى العمق فيها — ما كانت إلا محاولة لإكساب الذهن الفردي مزيدًا من العمق عن طريق جعله مركزًا تتلاقى فيه أشعة هائلة من كل أطراف المجتمع المحيطة به.

٤- والحجة الأخيرة في نقد نيتشه للاشتراكية تُستمد من فكرة التفاوت الطبيعي بين الأفراد. فالاشتراكية تبعث بين الناس نوعًا من المساواة المصطنعة، إذ أن الطبيعة لا تعرف إلا التفاوت في المرتبة، وكل محاولة لجعل الناس متساوين هي محاولة مضادة للطبيعة. ويؤكد نيتشه هذه الحجة على نحو يحس معه المرء بأنه يراها بديهية لا تناقش. ولكن هل هي بالفعل تحمل هذا الطابع البديهي. أعتقد أن الإجابة واضحة بعد انهيار الاشتراكية في العالم أجمع مع مطلع القرن الحادي والعشرين.

علينا أولاً أن نتساءل عن ماهية هذا التفاوت بين الناس، هل هو طبيعي، أم اجتماعي، إذ أن الإجابة عن هذا السؤال هي التي تقرر مصير كل اعتراضات نيتشه على الاشتراكية. فهو حين يؤكد أن الطبقات الدنيا هي الأقل إحساسًا بسوء حالها، يؤمن ضمنًا بأن هذه الطبقات هي الأحط ذهنيًّا. والذي لا شك فيه أن نيتشه لم يحاول أن يفكر تفكيرًا عميقًا في هذا السؤال، وهو: هل يناظر التفاوت القائم بين الناس في مجتمعنا تفاوتًا آخر في طبعائهم؟ أعني هل كان أقل الناس نصيبًا من وسائل العيش والنفوذ في المجتمع، هم دائمًا أقلهم نصيبًا من المواهب الطبيعية؟ الذي لا شك فيه هو أن نيتشه قد أجاب عن هذا السؤال بالإيجاب، وحاول أن يبرر لنفسه وجود تلك الهوية بين النظام الاجتماعي القائم والنظام الطبيعي تبريرات شتى. وهنا نجد ذلك الأثر العميق الذي تركه التفكير الالماني التقليدي في السياسة ينطبع على ذهن نيتشه دون وعي منه، وذلك في إيمانه الضمني بأن التفاوت الاجتماعي القائم هو في الوقت نفسه تفاوت في الطبيعة بين الأفراد، أي بأن ثمن قوة أعلى من الإنسان هي التي فرضت على المجتمع أوضاعه الحالية.

ذلك لأن نيتشه قد حاول أن يثبت أن مراتب الناس الحالية في المجتمع هي ذاتها مراتبهم الطبيعية، فالثروة في رأيه مصدر لعراقة الاصل: «إن الثروة تولد

بالضرورة أرستقراطية في الجنس، إذ تمكن من اختيار أجمل النساء، ومن جلب خير المربين؛ وهي تضفي على الرجل صفاء، وتمنحه الوقت الذي يتعهد فيه جسمه بالرعاية، وأهم من ذلك كله، تعفيه من العمل البدني الثقيل». وهكذا يولد ازدياد نصيب المرء في الثروة – أعني في أحد مظاهر النظام الاجتماعي – ارتفاعًا في مرتبته «الطبيعية». ولم يحاول نيتشه أن يتساءل عن الوسائل التي تُكتسب بها تلك الثروات في كثير من الأحيان، بل يبدو أنه كان يؤثر أن تكون تلك الثروة مكتسبة بالوراثة، حتى لا يضطر المرء إلى أن يعمل في سبيلها كثيرًا. وهكذا يكون المثل الأعلى عند نيتشه هو تلك الطفيليات البشرية التي لا تكد ولا تشقى، والتي تجد كل شيء ميسرًا أمامها منذ مولدها، والتي هي في واقع الأمر مصدر كل انحلال وتدهور في المجتمع.

ومن العجيب حقًّا أن نيتشه كان يؤمن بالوراثة إيمانًا عميقًا، برغم مراجعته لمعظم الأفكار التقليدية وشكه في أكثرها تأصلاً في الأذهان. فإذا ما وجه بمعترض يسأله: هل يستحق أولئك النبلاء الحاليون، أن يكونوا نبلاء بحق؟ وهل هم جديرون بالمكانة التي يشغلونها مع أن كثيرًا منهم إنما احتلوا هذه المكانة بالوراثة فحسب، كان جوابه هو أن عراقة النسب مصدر حقيقي للفخر، فللمرء أن يفخر بحق إذا كانت لديه سلسلة متصلة من الأسلاف الأمجاد تستمر حتى الأب ... ولو انقطعت هذه السلسلة مرة واحدة، ووجد سلف واحد فاسد، لضاعت عراقة النسب. وعلينا أن نسأل ذلك الذي يتحدث عن عراقة نسبه: الا يوجد ضمن أسلافك رجال أشرار، جشعون، فاسدون، قساة؟ فإن أجاب بالسلب عن علم ويقين، فعلينا أن نسعى إلى صداقته». وإن المرء لتتملكه الدهشة حين يرى تلك العقلية الدقيقة تتردى في مثل هذه الأخطاء والأوهام الخرافية عن الأصل والنسب، وكيف أنهما يؤثران على المرتبة الحالية لأفراد الإنسانية.

والظاهرة التي يجدر بنا ملاحظتها في هذا الصدد، هي مدى تأثر نيتشه بالمُثل العليا اليونانية. فنحن اليوم نعيب على أفلاطون وأرسطو تبريرهما للرق من أجل ضمان مستوى رفيه في الحياة للأحرار من اليونانيين، ولكن نيتشه يعود إلى نفس الفكرة، في النص الذي أكد فيه أن الثروة مصدر من مصادر الارتفاع بالمستوى الطبيعي، إذ «تعفي المرء من العمل البدني الثقيل». وهكذا تكون الإنسانية الرفيعة في نظره هي الإنسانية التي لا تعمل، والتي تحيا حياة مترفة خلت من كل مظاهر الجهد والعناء. ولما كان من المحال أن تسير الإنسانية كلها على هذه الوتيرة، فلابد أن توجد طبقة أخرى توفر للأفراد الممتازين وقتهم وجهدهم، أعني أنه لا بد من نظام الرق في صورة من صورة. وبالفعل نجد نيتشه يصرح بهذه النتيجة الضرورية، فيقول: «لا يمكن أن تقوم حضارة رفيعة إلا حيث توجد في المجتمع طبقتان متميزتان: طبقة العاملة وطبقة المترفين الذين يمكنهم أن يعيشوا دون أي عمل — أو بتعبير أقوى: طبقة العمل الإلزامي وطبقة العمل الحر..». وفي موضع آخر يقول صراحة: «إن كل ارتقاء بالنوع الإنساني كان حتى اليوم من عمل مجتمع أرستقراطي، وسيكون كذلك دائمًا — أعني مجتمعًا يؤمن بالتفاوت الكبير في المراتب بين الإنسان والإنسان، وبتباين قيمة كل منهم، ويرى الرق بأي معنى من معانيه، ضرورة محتومة».

وهنا نرى لزامًا علينا أن نعود فنذكر القارئ بتلك الصفة الفريدة في شخصية نيتشه: أعني تركز حياته حول مجموعة من المشاكل الفكرية كانت هي قوام هذه الحياة. فهذا الطابع الفكري الخالص لحياة نيتشه جعله يخلط بين المحتوى الثقافي لذهنه، وبين الواقع الفعلي الذي يحيا فيه، ومن هنا كانت النظرة اليونانية هي المسيطرة على تفكيره، وكانت حلوله لمشاكل عصره مستمدة من روح العصر اليوناني، برغم التفاوت الهائل بين طبيعة العصرين، والتقدم الكبير

الذي أحرزته الإنسانية في ميدان العلاقات بين الطبقات الاجتماعية منذ ذلك الحين. فنظام الرق اليوناني، الذي أنجب تلك العقول النظرية الكبيرة، هو أصلح النظم في نظر نيتشه، وكما دعا أفلاطون وأرسطو إلى توفير الراحة للأحرار من الناس حتى يتفرغوا للمهام العقلية الكبيرة، فكذلك يدعو نيتشه إلى نوع من نظام الرق، حتى يمكن أن توجد طبقة أرستقراطية تنهض على أيديها الحضارة الحديثة. وهكذا نجد نيتشه يتجاهل طبيعة التطور الاجتماعي تجاهلاً تامًّا، ويتنكر للنظرة التاريخية التي كان هو ذاته من أكبر مَنْ نبهوا إليها. فتفكيره في هذا الصدد هو أشبه بتفكير أهل الكهف، وهو بالفعل من أسرى الكهف العقلي الذي احتبس فيه ذهنه، حتى غدت المشاكل الثقافية القديمة فيه حية تسعى في عالمنا هذا، وتفرض نفسها على عصرنا الحديث، برغم تنافرها الصارخ معه.

ولو تعمق نيتشه في الأمر قليلاً، لأدرك أن الفئة التي تملك زمام الأمور نتيجة لأوضاع اجتماعية معينة ليست هي بالضرورة أصلح الفئات بطبيعتها، ولأدرك أيضًا أن رأيه في التمايز الطبيعي بين الطبقات، ودعوته إلى إبقاء الطبقات الدنيا على حالها، إنما يفترض مقدمًا أن تأثير الطبيعة في هوية مع تأثير الأوضاع الاجتماعية، وهو فرض مخطئ كل الخطأ. وليس لنا أن نذهب بعيدًا، فنيتشه ذاته يسخر، في مواضع معينة، من أغنياء عصره، وخاصة أصحاب الأعمال منهم، ويؤكد أنهم ليسوا أصلح الناس على الإطلاق، وذلك إذ يقول: «لقد كانت العلاقة بين الجنود وقوادهم دائمًا أرفع بكثير من علاقة العمال بصاحب العمل... فهنا يتحكم قانون الحاجة فحسب، أي أن المرء يريد أن يعيش، وعليه أن يبيع نفسه، غير أنه يحتقر ذلك الذي يستغل هذه الحاجة ويشتري منه العمل. ومما يسترعي الانتباه أن الخضوع لأشخاص أقوياء، يثيرون الخوف والرعب، اي الخضوع لطغاة وقواد جيوش، لا يكون أليمًا بقدر الخضوع لأشخاص غير

معروفين، لا أهمية لهم، كما هو الحال في كل رجال الصناعة الكبار، فالعامل لا يرى في صاحب العمل عادة إلا شخصًا تافهًا يتصف بالخديعة والجشع، ويستغل كل حاجاته – شخصًا لا يهمه على الإطلاق أن يعرف اسمه أو شكله أو خلقه أو طبعه. ومن الجائز أن كل رجال الصناعة وكبار رجال الأعمال في التجارة يفتقرون تمامًا إلى كل صفات العنصر الرفيع وسماته التي بدونها لا تكون للشخصية قيمة، ولو كان لهم ذلك السمو الذي تضفيه عراقة الأصل على نظراتهم ومحياهم، فربما لم تكن تقوم لاشتراكية الدهماء قائمة – ذلك لأن الدهماء يمكنهم أن يتحملوا كل أنواع العبودية، بشرط أن يثبت من يعلو عليهم أنه أرفع منهم بحق، وأنه وُلد لكي يأمر – وذلك عن طريق صورته الرفيعة!.. غير أن الافتقار إلى الصورة الرفيعة، والتفاهة الوضعية التي يتصف بها أصحاب المصانه بأيديهم الحمراء السمينة، تثير في ذهن العمال تلك الفكرة، وأعني بها أن الاتفاق والحظ وحدهما هما اللذان رفعا الواحد فوق الآخر، فتكون النتيجة أن يقول العامل لنفسه: حسنًا، فلنجرب نحن الاتفاق والحظ، ولنلق نحن بالنرد! – وهنا تبدأ الاشتراكية».

وبغض النظر عن كل الأفكار غير العلمية التي ينطوي عليها فكر نيتشه، فحسبنا أن نيتشه يعترف بأن مالكي زمام الأمور في عصرنا هذا ليسواهم أصلح الناس، ولا يمتازون عن أولئك الذين يخضعون لهم في شيء. ففي هذه الفكرة وحدها رد نهائي على كل الاعتراضات التي حاول نيتشه أن يثبت بها وجود هوية بين التدرج في الأوضاع الاجتماعية للناس، وبين تدرجهم الطبيعي. وليس مما يهمنا في قليل أو كثير أن تكون تلك صفة يعيبها على عصرنا، أو أنه يلوم أغنياء العصر لأنهم ليسوا من أصحاب «الصورة الرفيعة»، ولأنهم بتفاوتهم قد جعلوا للاشتراكية مبررًا، وإنما الذي يهمنا في كل هذا هو أنه قد اعترف بأن هذه هي طبيعة عصرنا – وهذا يستتبع حتمًا القول بأن تغيير الأوضاع الاجتماعية في مثل

هذا العصر ليس مستحيلاً، وليس أمرًا مجافيًا للمنطق، ما دامت الطبقات الدنيا قد تكون أصلح من العليا.

وليس معنى هذا أن نيتشه كان مخطئًا كل الخطأ حين قال بفكرة التفاوت الطبيعي، وكل ما في الأمر هو أنه قد أخطأ حين أكد أن الاشتراكية تقضي على هذا التفاوت الطبيعي بين الناس. فالفهم الصحيح للأمور يثبت لنا أن وجود نوع من الاشتراكية هو المقدمة الأولى للكشف عن التدرج الطبيعي. ذلك لأن ترك الأمور تسير تبعًا لما تقول به فلسفة الحرية المطلقة، يؤدي إلى القضاء على التدرج الحقيقي، أو الطبيعي، بين الناس، وإلى إحلال تدرج آخر تلعب فيه العلاقات الاجتماعية الدور الأكبر، ولا تتحكم فيه المواهب الطبيعية، بل الأوضاع المصطنعة التي خلقها مجتمع حر لا توجهه خطة، وإنما تلعب فيه الوراثة والمصادفات، والخديعة في كثير من الأحيان، الدور الأساسي. فالوسيلة المثلى للكشف عن التفاوت الطبيعي بين الناس هي أن نتيح لهم جميعًا نقطة بداية متساوية، حتى يتسنى لنا تقدير المواهب الرفيعة فيهم على أساس حقيقي، لا على اساس مصطنع، وحتى تكون الطبقات الرفيعة هي الارفع بطبيعتها، لا بثروتها أو نفوذها. ولا جدال في أن تحقيق هذا التساوي في نقطة البداية يقتضي نوعًا من التوجيه والتخطيط والتنظيم الاجتماعي، هو الذي تسعى الاشتراكية إلى تحقيقه. فكفالة تكافؤ الفرص للجميع، حتى يظهر من هو الأصلح بالفعل فيهم، هو الشرط الأول لكشف التدرج الطبيعي بين الأفراد، وهو في نفس الوقت ما لا يمكن أن يتحقق في ظل مجتمع تسوده فلسفة الحرية المطلقة، بل في شكل من أشكال الاشتراكية. وهكذا يتضح أن الهدف الذي سعى إليه نيتشه ذاته يفترض الاشتراكية مقدمًا – وتلك بلا شك نتيجة كان يمكنه الوصول إليها لو كان قد فكر في مشاكل عصرنا بروح هذا العصر ذاته، لا بروح مجتمع الرق اليوناني!...

المرأة عند نيتشه

يُلخص رأي نيتشه في المرأة عادة بكلمته المشهورة: «أذاهب أنت إلى المرأة؟ لا تنس إذن سوطك!» ولكن، ينبغي قبل أن نعرض تفاصيل الحملة القاسية التي وجهها نيتشه إلى المرأة، أن ندرك الظروف التي مر بها في علاقاته مع أهم مَنْ قابل في حياته من النساء، فقد تلقى هذه الظروف بعض الضوء على تلك الحملة.

وأول ما ينبغي علينا أن نذكره هو أن علاقات نيتشه النسائية كانت محدودة، وذلك حين بلغ سن النضج. أما في طفولته، فيبدو أن البيئة النسائية الخالصة التي عاش فيها بعد وفاة أبيه، والتي كانت تشمل أنه وأخته وجدته وعمتين عانستين، يبدو أن هذه البيئة لم ترقه كثيرًا. وبالفعل لا نجد لدى نيتشه تعلقًا كبيرًا بأمه — على عكس حاله مع أبيه — كما أن علاقته بشقيقته لم تكن دائمًا على ما يرام، وخاصة بعد زواجها من أحد المتعصبين ضد الجنس السامي.

وفي وسعنا أن نقول إن فشل نيتشه في علاقاته النسائية كان من أسباب قسوة حملته على المرأة. ولندع جانبًا صلته بملفيدا فون ميزنبج، التي كانت أكبر منه سنًّا، وترعاة رعاية فيها من روح الأمومة الشيء الكثير — لندع جانبًا هذه الصلة المحايدة، ولنتحدث عن علاقات أخرى كانت أعمق أثرًا في حياته. فحين عرف نيتشه الآنسة (لو سالومي) كان يبدو له أنه قد عرف أذكى نساء الأرض ومع ذلك، فلنلاحظ أن كثيرًا من الصفات التي كان يمتدحها فيها هي من صفات الرجولة، إذ يقول عنها: «إن لها نظرة ثاقبة كنظرة النسر، ولها شجاعة الأسد» ومن العجيب أن نيتشه قد طلب الزواج منها، غير أنها رفضت، وظن هو أنها قد خدعته مع صديقه «باول ري Paul Ree» الذي تزوجته فيما بعد، فكانت تلك صدمة شديدة له، حتى قيل إنه حاول الانتحار بتناول كمية كبيرة من أقراص منومة كان قد اعتاد تعاطيها. والذي يهمنا في كل هذا أن نيتشه، الذي حمل على

المرأة، وعلى الزواج، حملة شديدة، قد طلب هو ذاته الزواج من لو سالومي، حين رأى فيها المرأة الملائمة له.

وأعمق من هذه العلاقة، وابعد أثرًا في حياة نيتشه، علاقته بكوزيما فاجنر. ذلك لأن هذه المرأة الذكية الواسعة الاطلاع قد اسرت نيتشه بجرأتها وتحديها للتقاليد منذ اللحظة الأولى، فأعجب بها إعجابًا صامتًا، بل لقد أحبها بعمق، ولم يكن يجرؤ على أن يصرح بهذا الحب، خاصة وأن مشاعرها نحوه لم تكن متبادلة على الإطلاق، وكان اهتمامها كله مركزًا في عبقرية زوجها فحسب. وهكذا ظل نيتشه يكتم حبه الصامت، حتى قيل إن ذلك الشعور كان من أسباب انشقاقه العنيف عن فاجنر، إلى أن جاء اليوم الذي باح فيه بسره القديم، وكان ذلك في اللحظة التي لم يستطع فيها ذهنه أن يحتفظ بأي سر على الإطلاق. والذي يعنينا في هذا، أيضًا، أن أول تصرف قام به نيتشه بعد جنونه هو أن يبوح بحبه لكوزيما فاجنر بطريقته الخاصة، مما يثبت لنا مدى الدور الهائل الذي كان يلعبه هذا الحب في ذهنه وفي تفكيره طوال حياته الواعية.

وعلى أساس هذه التجارب الفاشلة يمكننا أن نفهم دون عناء مدى عنف نيتشه في حملته على المرأة. فهو يؤمن بأن المرأة بطبيعتها مخلوق ناقص، وفيها من العيوب الكامنة ما يحتم علينا ألا نعهد إليها بأي عمل جدي. فالمرأة تهتم بالأشخاص لا بالاشياء. وهي إذا اهتمت بالاشياء فإنها تعاملها كما لو كانت أشخاصًا، وتنظر إليها نظرة شخصية متحيزة، فمن الخطر أن نعهد إليها بالأمور الهامة، كالسياسة مثلاً، إذ أنها عندئذ لا يمكنها أن تتصرف تصرفًا نزيهًا محايدًا. وهكذا يقف نيتشه في وجه حركة تحرير المرأة بكل قوته، بل يرى أن طبيعة المرأة ذاتها عقبة ضد هذا التحرير، إذ أنها محافظة بطبيعتها، تحترم السلطة السائدة، والأفكار التي يقرها المجتمع، ولا يمكنها أن تتحدى هذه السلطة أو تخرج عن

هذه الأفكار، ومن هنا كان تعلقها بالرجل عائقًا له عن المضي في طريق تحرره هو ذاته، فضلاً عن تحررها الخاص. وهكذا يؤكد نيتشه أن: «الروح الحرة لا تعيش مع المرأة» وإنما تحلق وحدها، وتسير في طريقها الخاص. وأقصى ما يمكن أن تحتله المرأة من مكانة، هي مكانة الأشياء المملوكة فحسب: «... فأما الرجل الذي يتصف بالعمق في روحه كما في رغباته... فلا يمكنه أن يفكر في المرأة إلا على الطريقة الشرقية دائمًا – أعني أنه لا بد أن ينظر إلى المرأة على أنها شيء يمتلك، وعلى أنها متاع محجَّب، وعلى أنها شيء كتب عليه مقدمًا أن يستعمل في الخدمة المنزلية، وأن يحقق ذاته فيها...».

ولا جدال أن العامل الشخصي كان له أثر كبير في آراء نيتشه هذه. فتقديره الكبير لشخصيات مثل لو سالومي وكوزيما فاجنر، يثبت أن رأيه الحقيقي في المرأة لم يكن دائمًا على هذا النحو من العنف، وإنما اتخذ هذا الطابع فيما بعد، حين أخفقت علاقاته بهؤلاء النساء. ويكفي أن ذلك الذي قال: إن الزيجات التي تتم عن طريق الحب (أعني ما يسمى بزواج الحب) تتولد عن الخطأ أبًا وعن الحاجة أمًا» – يكفي أنه هو ذاته قد سعى إلى زواج مبني على الحب، وأخفق فيه!

وبجانب هذا العامل الشخصي، نلمس هنا أيضًا أثر ذلك العامل الذي نبهنا إليه من قبل مرارًا، وأعني به طغيان معلوماته على روابطه الواقعية بالعالم المحيط به، فهو يعود دائمًا بذهنه إلى العصر اليوناني، ويجد مثله الأعلى في نظرة اليونانيين إلى المرأة، بل إنه يبرر الشذوذ الذي عرف عن اليونانيين تبريرًا يجعل منه ظاهرة سليمة، فيقول إن ميل الرجال إلى التغزل في الشبان في العصر اليوناني إنما كان نتيجة ضرورية لطغيان روح الرجولة على اليونانيين، ويؤكد أن مهمة المرأة في العصر اليوناني كانت تقتصر على إنجاب أبناء ذوي أجسام قوية كآبائهم، مما أدى إلى حفظ شباب الحضارة اليونانية. «حضارة الرجولة»، أطول مدة ممكنة. فالخلط

بين طبائع العصور يؤدي به إلى أن يقصر مهمة المرأة على إنجاب أبناء أقوياء فحسب، متجاهلاً تمامًا كل التطورات التي مرت بها الإنسانية بين العصرين.

وأخيرًا، فإن نفس الخطأ العلمي الذي لاحظناه من قبل، يتردد هنا مرة أخرى: فنيتشه يخلط بين الصفات الطبيعية، والصفات الاجتماعية. وهو لم يحاول أن يفكر بعمق في علة هذا النقص الذي لاحظه على المرأة، واعتقد أنه صفة طبيعية فيها، ولم يطف بذهنه احتمال كون هذا النقص ناتجًا عن عوامل اجتماعية معينة، لا عن ذلك الأصل غير العلمي، أعني التركيب الطبيعي. ولنضرب لفكرتنا هذه مثلاً بصفة المحافظة: لهذه الصفة هي في حقيقتها نتيجة، لا سبب — أعني أنها نتيجة لأوضاع اجتماعية معينة حتمت على المرأة أن تكون محافظة، وليست سببًا طبيعيًّا يحط من مكانتها الاجتماعية. ويكفي أن المرأة قد خضعت طويلاً، وخلال مئات السنين، لسلطان طاغ من جانب الرجل، فمن الطبيعي أن يؤدي تراكم الضغط عليها عبر الأجيال المتوالية إلى أن يبعث فيها روح المحافظة، والخوف من كل خروج عن السلطة السائدة في المجتمع، حتى ليبدو ذلك بالنسبة إلى النظرة السطحية صفة طبيعية كامنة فيها. غير أنه لم يكن ينتظر من ذلك الذهن المدقق، ذهن نيتشه، أن يخدع بمثل هذه الصفة السطحية، ولا يردها إلى أصلها التاريخي والاجتماعي.

نيتشه والقومية والحرب

حاولت الدعاية النازية أن تصور نيتشه بأن فيلسوف متعصب لقوميته إلى حد الدعوة إلى الحرب لحسم كل نزاع يقع بين وطنه وغيره من البلاد، وبضمان سيادة هذا الوطن وإثبات تفوق الجنس الذي ينتمي إليه على سائر الأجناس البشرية: فهل كانت تلك الدعاية تستند إلى أساس صحيح في تفكير نيتشه؟ لا شك في أنه قد ثبت اليوم نهائيًّا أن الصورة التي رسمها الألمان في عهد النازية

لنيتشه كانت صورة مشوهة إلى حد بعيد، وأنهم حملوا نصوص نيتشه ما لا تحتمل. ولكن ليس معنى ذلك أن نيتشه كان داعية صريحًا للسلام، أو أنه لم يحمل على الجنس السامي مطلقًا، وكل ما في الأمر هو أنه لم يتفلسف على النحو الذي فهمه به فلاسفة النازية، ولم يدْعُ إلى الحرب، أو يحمل على السامية، لنفس الأغراض وعلى نفس الأسس التي قام عليها التفكير الألماني في تلك الفترة المظلمة من تاريخه.

أما عن معنى الوطنية عند نيتشه، فلا شك في أنه لم يكن ألمانيًّا متعصبًا بالمعنى الذي عُرف عن فلاسفة الإمبراطورية في عهد بسمارك، وفي الحربين الألمانيتين. فلم يكن نيتشه من أولئك الألمان الذين يزجون مدائحهم إلى العنصر الألماني، ويتغنون بامتياز شعبهم وعلوه على سائر شعوب الأرض، بل إنه كان في كثير من الأحيان يعيب على العنصر الألماني غموضه وصوفيته وافتقاره إلى الوضوح والدقة، ويمجد الثقافة الفرنسية، ويتأثر كثيرًا بمفكريها، ويفضلهم عن مواطنيه من الألمان. ولقد كان مثله الأعلى هو أن يتجاوز حدود القومية الضيقة، وكان يفخر بذلك حتى أواخر أيام تفكيره الواعي، فيقول: «إن الأصل الذي أنحدر منه يمكنني من أن أمتد بنظرتي إلى ما وراء كل أفق محلي فحسب، ووطني فحسب. فليس من العسير عليّ أن أكون «أوربيًّا طيبًا»». بل إنه كان يحمل على التعصب الوطني بوجه عام، ويراه عقبة في طريق الاختلاط بين الأمم الأوروبية، ثم ينقده قائلاً: ليست مصلحة الكثرة — أي الشعوب — هي التي تملي تلك الروح القومية، كما يقال في كثير من الأحيان، وإنما قبل كل شيء مصالح الأسر الحاكمة المحددة، وكذلك مصالح طبقات تجارية واجتماعية معينة». وهكذا يرى في التعصب الوطني المتطرف خدعة تضر بمصالح الشعوب، ويدعو إلى نوع من الروح العالمية. ويبدو أن سيطرة الروح اليونانية على تفكيره لم تترك له مجالاً

لتمجيد الألمان، إذ كان يحلم دائمًا ببعث حضارة إغريقية تغمر العالم بأسره، وتتعدى حدود الوطنية الضيقة.

وأما عن تعصبه للعنصر اليري، فهذا ما لم يقم عليه أي دليل. بل إن زواج شقيقته من أحد هؤلاء المتعصبين وهو برنارد فورستر كان صدمة أليمة له، وظلت علاقته به غير ودية إلى النهاية. والحق أن آراء نيتشه الحقيقية لا يمكن أن تعد مناصرة للعنصرية الآرية على الإطلاق، بل إنه ليصرح بأن الأمة الألمانية بلغت حدًّا عظيمًا من الاختلاط في أصلها: فالعنصر الألماني ليس نقيًّا على الإطلاق، وإنما تداخلت فيه عناصر عديدة، وذلك أمر ينتمي إلى الطبيعة الحقة للالمان. وإذا كان نيتشه قد حمل على اليهود كثيرًا في كتاباته، فلم يكن ذلك لأنهم من الجنس السامي، ذي الصفات المضادة للجنس الآري الذي ينتمي إليه الألمان، وإنما كان ذلك لأسباب مختلفة عن ذلك كل الاختلاف. فحملة نيتشة على اليهود راجعة إلى أسباب تاريخية قديمة، ولا صلة لها باليهود المعاصرين له على الإطلاق، فاليهودية هي أصل المسيحية، بل إنه كثيرًا ما يدمج العقيدتين في تيار واحد، ويراهما مسئولتين عن روح الضعف والتخاذل التي هي عنده من صفات المتدينين بوجه عام.فحملة نيتشه على اليهودية إنما هي امتداد لحملته على المسيحية، وعلى أصل من الأصول الرئيسية للمسيحية فحسب، ومعنى ذلك أنها حملة خلت تمامًا من كل إشارة إلى التعصب العنصري، ما دامت تسري أيضًا على المسيحيين بأسرهم، ومنهم الألمان بوجه عام. أما إذا كان الأمر متعلقًا باليهود المعاصرين، فإن نيتشه يعبر في كثير من الأحيان عن عطفه عليهم، ويدافع عن قضيتهم، ويشيد بفضلهم على أوربا.

دعونا نسأل ماذا كان موقف نيتشه من مشكلة الحرب؟ وهل كان يدعو – كما قال النازيون – إلى حل كل مشاكل العالم بالحرب وحدها؟ الحق أننا لا

نستطيع أن نعفي نيتشه تمامًا من تهمة تمجيد الحرب، وكل ما يمكننا أن نقوله في هذا الصدد هو أن رأي نيتشه لم يكن واضحًا كل الوضوح، وأن نصوصه كانت تعبر عن مواقف متناقضة من هذه المشكلة، وأنه حين كان يناصر الحرب، كان في واقع الأمر يناصر صفات أخلاقية معينة يعتقد أن الحرب وحدها هي التي تنميها في البشر، وأن السلم الطويل يقضي عليها، ولا يناصر الحرب لذاتها.

أما أن آراءه في مشكلة الحرب لم تكن واضحة كل الوضوح، فهذا ما يتضح من تضارب مدلولات النصوص التي تحدث فيها عن الحرب. فهو أحيانًا يحمل على الروح العسكرية المتطرفة، وعلى فكرة السلم المسلح، ويرى أن التسلح يفترض عدم الثقة بالجار، ونسبة الشر إليه، وهذه كلها مقدمات الحرب. ووسيلة السلم عنده هي تحطيم الأسلحة، بواسطة شعب قوي يكون متفوقًا على كل الأمم في تسلحه، يحطم أسلحته بإرادته، فينتزع بذلك بذور الخوف والكراهية. ولكنه بينما يرسم مثل هذه الخطة للسلم، ويراها ممكنة التحقيق، فإنه يؤكد في موضع قريب أن الحرب محتومة، وأن تحقيق السلم محال، وإذا افترضنا تحققه، فلن يكون ذلك إلا على حساب تقدم الإنسانية فمن الخيال والهوس المغرور أن نظل ننتظر من الإنسانية الكثير... إذا ما كفت عن شر الحروب. فلسنا نعرف حتى الآن وسيلة أخرى يمكن بها إيقاظ نشاط الجندية الخشن في الشعوب التي اعتادت الخمول، وتنمية تلك الكراهية اللاشخصية العميقة، وذلك الإصرار على القتل عن يقين كامل، وذلك الاندفاع الجماعي المنظم إلى تحطيم الخصم، وتلك الكبرياء التي تجعل المرء لا يأبه بالخسائر الكبيرة، ولا يعبأ بما يلحقه منها في حياته، أو بما يلحق أصدقاءه، وتلك الهزة الغامضة العنيفة للنفوس — لسنا نعرف حتى الآن وسيلة لتحقيق هذا كله بطريقة مؤكدة مثلما تفعل كل حرب كبرى».

وهو يبدي إعجابه بما يطرأ على أوربا من تقدم في الميدان العسكري، ويرى في

ذلك بشيرًا بانتهاء عهد الهدوء والمسالمة، ومظهرًا من مظاهر الرجولة، والاعتناء بالجسم، ودليلاً على أن الأبدان القوية قد عادت لتحتل مكانتها. وهكذا يتخذ نيتشه دائمًا من الحرب مواقف متناقضة، فيحمل عليها حينًا، ثم يدعو إليها حينًا آخر، أو يجمع بين الموقفين في وقت واحد فيقول: «من مساوئ الحرب أنها تجعل الظافر أبله والمهزوم حقودًا. ومن محاسنها أنها تثير هذه المشاعر ذاتها في نفس الطرفين بقسوة، وتجعل هذه المشاعر أقرب إلى الطبيعة».

ومن الواضح، في كل هذا، أن نيتشه يمجد في الحرب صفات الرجولة والخشونة التي يعتقد أن الحرب وحدها هي التي تثيرها، وإذا كان يحمل على السلم، فإنما يحمل عليه لما يظنه مؤديًا إليه من هدوء وخمول. وهكذا وقع نيتشه في ذلك الخطأ الذي ظل يتردد طويلاً، إلى أن نبذته الإنسانية نهائيًّا في وقتنا هذا، وأعني به الاعتقاد بأن الحرب هي المجال الوحيد لإثارة الهمم، وللقضاء على روح الخمول التي تنتاب البشر إذا ظلت حياتهم تسير على وتيرة واحدة — وكأن التنافس السلمي ليس فيه ما يثير حماسة البشر، ولا يسوده إلا الهدوء الممل! وكأن الرجولة والبطولة لا تتبدى إلا في تلك المجازر الحيوانية التي تولدها الحروب! على أننا نستطيع أن نلتمس لنيتشه بعض العذر في أخطائه هذه، إذ لم تكن الحروب في ذلك الحين قد بلغت من العنف والقسوة ما يجعلها تهدد بالقضاء التام على الإنسانية، وعلى كل فضائل الإنسان، وضمنها البطولة والرجولة، وكانت لا تزال فيها سمة من الطابع الشخصي، بحيث إن المنتصر فيها قد يكون هو الأصلح جسميًّا بالفعل، بينما لم تعد الحروب الحديثة مقياسًا للصلاحية البدنية على الإطلاق، أو تدريبًا على الخشونة وقوة التحمل، وإنما تخلق جيلاً مشوهًا محطمًا هو أبعد ما يكون عن تلك الصفات التي تغنى بها نيتشه.

والذي لا شك فيه أن نيتشه لو كان قد شهد حروبنا العالمية الحديثة، وأدرك

مدى الخطر الذي تهدد به الإنسانية، لتغيرت فلسفته في الحرب تغيرًا تامًّا، ولدعا إلى السلام بكل قواه: ذلك لأنه قبل كل شيء يحرص على أن يظل الإنسان مسيطرًا على الطبيعة، متحكمًا فيها بفضائله وقواه التي لا تقف عند حد. وإذا كانت الحروب في شكلها الحالي تهدد بالقضاء على سيطرة الإنسان على القوى الطبيعية، فتجعل هذه القوى تنقلب عليه وتعمل فيه الفناء، فلا جدال في أن أحدًا من المفكرين – وبخاصة نيتشه – لن يجرؤ على أن يسوق مثل هذه الحجج للدفاع عن حرب تتصف بمثل هذا الطابع المدمر.

الدين والعود الأبدي

يمكن القول إنه لم يكن نيتشه يعترف بعقيدة من العقائد الشائعة، لا صراحة ولا ضمنًا. وكل محاولة لكشف نوع من التأثر الخفي بالدين في تفكيره، كتلك التي قام بها باسرز في كتابه عن «نيتشه والمسيحية» هي محاولة باطلة من أساسها. وليس لنا أن نتقيد بما يقوله البعض من وجود روح دينية كامنة لدى نيتشه، مبعثها ذلك الأصل الديني القديم الذي ترجع إليه اسرته من طرفيها. فكل تأثير لهذا الأصل كان تأثيرًا سلبيًّا، بمعنى أنه مكنه من أن يتعمق فهم الروح الدينية ليوجه إليها أعنف النقد فيما بعد. فآراؤه في هذا المجال صريحة كل الصراحة، ومن أكبر الأخطاء أن نشبه نقده الديني بنقد آخر مبعثه الرغبة في العلو بالعقيدة الشائعة وتنقيتها من الشوائب، مثل نقد كيركجور. فالإيمان هو القوة المحركة للذهن الناقد في حالة كيركجورد، أما في حالة نيتشه فلا مجال للتوفيق بين ذهنه وبين الروح الدينية على الإطلاق.

ونقد نيتشه ينصب أولاً على فكرة العقيدة، بوجه عام. فالروح الدينية في رأيه تفتقر إلى كل فهم للقوانين الطبيعية، وما هي إلا امتداد للتفسير البدائي، الذي كان يفهم كل شيء من خلال السحر والخرافة. فلا شيء في نظر هذه الروح

يحدث «طبيعيًّا»، وإنما تتحكم إرادة واعية في كل الحوادث، وتصبغها بصبغة الخير والشر، وكلما عجزت عن فهم ظاهرة ما، أرجعتها إلى فعل هذه الإرادة الواعية. وكما كانت العقلية البدائية تملأ الكون بالقوى الخفية التي تتسبب في خلق الحوادث بطريقة إرادية، فكذلك تفسر العقلية الدينية حوادث الكون تفسيرًا مماثلاً، سواء تعددت في نظرها تلك القوى الخفية أم توحدت. وإذا حدث ما يناقض فعل القوى الخيرة التي تتحكم في الكون، نسب ذلك إلى قوى أخرى، هي «الشيطان»، وأغفل كل تعليل طبيعي للشر. وهنا يسارع نيتشه فيؤكد أن قطرة من الدم تزيد أو تنقص في المخ قد تسبب لحياتنا من الشقاء والألم وما يجعلنا نقاسي أكثر مما قاسى بروميثيوس من عقابه. غير أن أخطر ما في الأمر هو ألا ندرك أن تلك القطرة هي السبب، بل نعزو ذلك إلى الشيطان، أو الخطيئة».

وهكذا يفهم نيتشه العقلية الدينية على أنها نقيض العقلية العلمية: فالأولى تفسر كل شيء من خلال قوى وإرادات واعية، والثانية تفسر كل شيء طبيعيًّا، أي على نحو مستمد من منطق الحوادث ذاتها، لا من تشبيه حوادث الطبيعة بما يجري داخل الذات الإنسانية الواعية.

وبجانب ذلك التعليل الموضوعي لطبيعة العقلية الدينية، نصادف عند نيتشه تعليلاً نفسيًّا لها: فالمتدين يؤمن بالوحي، أعني بأن ثمت أفكارًا تهبط إليه من مصدر يعلو عليه، بحيث لا يكون ذهنه إلا أداة تتلقى هذه الأفكار سلبيًّا فحسب، ويرى نيتشه أن تلك هي المشكلة النفسية الكبرى في الدين: «فكيف يتسنى للمرء أن ينظر إلى آرائه هو عن الأشياء، على أنها وحي؟ تلك هي مشكلة أصل الأديان». ففي كل حالة سادت فيها عقيدة ما، كان يوجد رجل يؤمن بالوحي، بحيث أنه عندما كوّن فرضًا شاملاً عن العالم، لم يستطع أن يتصور أن يكون كل هذا النظام والجمال الكوني من صنع ذهنه هو، فينسبه إلى قوة عليا – إلى

الوحي. ولا شك أن المرء، بجانب ذلك، يضفي على رأيه مزيدًا من القوة إذا عزاه إلى الوحي، ويجعله بمنأى عن النقد والشك، أعني يجعله مقدسًا. «حقًا إن مكانة المرء ستهبط عندئذ، فيصبح مجرد أداة، ولكن رأيه سينتصر في آخر الأمر، حين يغدو فكرة إلهية». ففي الدين إذن يحط المرء من قدر ذاته عامدًا، حتى يضمن لرأيه الانتصار. ومن هنا يستنتج نيتشه أن الدين قد حط من قدر تصور الإنسان، فنتيجته النهائية هي أن كل ما هو خير، وعظيم، وحقيقي، هو فوق الإنسان، وما وهب له إلا تفضلاً».

والظاهرة النفسية الكامنة من وراء هذا النمط الديني الخاص، هي ظاهرة تبدل الشخصية. فنفسية رجل الدين من ذلك النوع الذي يُرجع مشاعره الخاصة إلى قوى خارجية، ويراها غريبة عنه، كالمريض عندما يشعر بثقل أحد أطرافه، فيظن أن شخصًا آخر قد ارتكز عليه. وعلى ذلك ففي الدين يخاف المرء من ذاته ويهرب منها، ولكنه من جهة أخرى يحس بلذة الانتصار حين ينسب أفكاره المباغتة المفاجئة إلى الألوهية، ويرتفع بها فوق مستوى الشك.

ومن الطبيعي أن ينقد نيتشه الأفكار الدينية الرئيسية نقدًا عنيفًا، ما دامت الروح الدينية أصلاً ظاهرة منحرفة في رأيه، وما دام يدعو إلى استبدال نظرة طبيعية بالنظرة الدينية «غير العلمية». فإذا كان يعيب على العقيدة أنها تحط من قدر الإنسان، إذ تنسب نواتج الذهن الإنساني إلى مصادر أخرى تعلو على هذا الذهن، فلا شك في أن مهمته، كما يحددها بوضوح، هي أن يعيد إلى الإنسان ثقته بنفسه، ويرد إليه حقه المسلوب. وهنا يجد نيتشه لزامًا عليه أن يحمل على فكرة الألوهية بوجه عام، فالألوهية في نظره عقبة تحول دون تأكيد الإنسان لذاته، وطالما أن فوق البشر إله يؤمنون بها، فسوف يكون هذا الإيمان على حساب تقدير البشر لأنفسهم وثقتهم بها. وعلى ذلك فهو يدعو إلى إزاحة هذه العقبة من أجل

رفع شأن الإنسان، الذي يصبح عندئذ أعلى الكائنات شأنًا. وصحيح أن تلك المهمة الهائلة تقابل بالجزع من جانب الإنسان، ولكن عليه أن يستجمع في نفسه من الشجاعة ما يمكنه من القيام بتلك الخطوة الحاسمة، التي يصبح بعدها السيد الأوحد للعالم.

والحق أن نقد نيتشه لفكرة الألوهية لا يدع مجالاً للشك في أنه قد تخلى تمامًا على هذه الفكرة، ولم يعد لها في ذهنه أي دور تؤديه. ويتخذ نقده في كثير من الأحيان طابع السخرية، فيقول مثلاً: إن وجود الله ذاته كان يغدو مستحيلاً لو لم يكن يوجد أناس حكماء – هذا ما قاله لوثر، وله الحق فيما قال. ولكن – إن وجود الله كان يغدو أكثر استحالة لو لم يكن يوجد أناس بلهاء – هذا ما لم يقله صاحبنا لوثر! وفي أحيان أخرى يتخذ هذا النقد طابع الثورة الساخطة، فيتساءل أيكون إلهًا خيرًا ذلك الذي يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء، ولا يعبأ مع ذلك بأن تكون مقاصده مفهومة لمخلوقاته... ألا يكون إلهًا شريرًا ذلك الذي يملك الحقيقة، ويرى ذلك العذاب الأليم الذي تعانيه البشرية من أجل الوصول إليها؟».

على أنه يؤكد بعد ذلك أن كل هذه الأنواع من النقد ليست حاسمة. فمن قبل كان المرء يسعى إلى أن يبرهن على أنه ليس ثمت إله – واليوم يبين المرء كيف أمكن أن ينشأ الاعتقاد بوجود إله، وإلى أي شيء ترتد أهمية هذا الاعتقاد وقوة تأثيره. وفي هذه الحالة يكون البرهان الآخر على أنه ليس ثمت إله – يكون هذا البرهان سطحيًّا. ذلك لأنه عندما كان المرء من قبل يفند البراهين القديمة على وجود الله، كان يظل هناك شك دائم في احتمال كشف براهين أفضل من تلك التي فندت». فالتفنيد التاريخي إذن هو التفنيد الحاسم. وإذا استطاع الفيلسوف أن يثبت أن هذه الفكرة قد «نشأت»، أعني أن لها أصلاً تاريخيًّا أو نفسيًّا معينًا، وأنها قد ظهرت لكي تفي بمقتضيات إنسانية خاصة في ظروف معينة، فعندئذ

يكون في نفس الوقت قد قضى على ما تنطوي عليه الفكرة من ثبات وأزلية، وفي هذا قضاء على الفكرة ذاتها.

وهناك أمثلة للأحوال النفسية المنحرفة التي تؤدي – في رأي نيتشه – إلى ظهور الروح الدينية والآلهة، وكلها ترمي إلى هدف واحد، هو أن تثبت أن الفكرة قد نشأت، وأن نشأتها راجعة إلى ظروف معينة. وهو من جهة أخرى يبحث في نشأة الفكرة من الوجهة التاريخية، فيقارن بين تصور الله في مختلف الأديان، وينهي إلى وجود اختلاف أساسي بين هذه التصورات، مما يقضي عليها كلها معًا. وهو يحمل بوجه خاص على تصور الألوهية في المسيحية واليهودية: فهذا التصور مرتبط برغبة الإنسان في معاقبة نفسه، ومرتبط بشعوره بالذنب – وهذه الرغبة والشعور هي التي تتجسم في فكرة الله ذاتها، فتصوره على نحو مضاد للإنسان تمامًا، وتنسب إليه من الأوامر ما يقف في وجه الطبيعة البشرية ويعوق سيرها التلقائي. ويؤكد نيتشه أن الارتباط بين الأمرين، أعني بين تصور الألوهية وبين الحملة على الطبيعة البشرية، ليس ضروريًا. فهناك شعوب تصورت آلهتها على نحو مخالف تمامًا لفكرة الشعور بالذنب هذه. فعند اليونان مثلاً يؤله الإنسان ما هو إنساني – وربما ما هو حيواني – فيه، وتختفي تمامًا فكرة الخطيئة والذنب، ولا يدأب على لوم نفسه والحط من قدرها، كما هو الحال في المسيحية.

والحق أن نظرة نيتشه إلى المسيحية كانت تتأثر دائمًا بعاملين رئيسيين: أولهما نقده للروح الدينية بوجه عام، وهو النقد الذي امتد ضرورة إلى المسيحية بوصفها الصورة الرئيسية لتلك الروح الدينية في المجتمع المحيط به. وأما العامل الثاني، فهو تعلقه بكل ما هو يوناني، حتى يكاد المرء يحس في كتاباته تمجيدًا للعقائد اليونانية ذاتها! وعلى أية حال فقد كان نمط الحياة اليونانية في رأيه أرفع بكثير من نمط الحياة المسيحية: ذلك لأن العقائد اليونانية لم تكن تقف في وجه

نمو القوى الطبيعية للإنسان، بينما كانت العقائد المسيحية واليهودية عنده عقبة كبرى تحول دون نمو هذه القوى.

ومن العجيب حقًّا أن نيتشه يذكر، ضمن أسباب حملته على المسيحية، أنها تعتمد على المشاعر أكثر مما تعتمد على العقل، أي أنها كانت رد فعل على النوعات الفلسفية العقلية السابقة عليها، والتي سادت العصر اليوناني: فالفضائل المسيحية ليست انتصارًا للعقل على المشاعر، كما قال الفلاسفة الإغريق، بل إنها كلها تنبع من مشاعر أو انفعالات معينة، مثل حب الله، وخشية الله، والإيمان بالله، والأمل في الله – ومرد العجب في هذا إلى ما يعرفه الجميع عن نيتشه من تعلق بالنزعة إلى اللامعقول، ومن نقد للاتجاهات العقلية الخالصة، وإيثار للمشاعر على العقل في كل تفسيراته – ولكن تعلقه بكل ما هو يوناني هو الذي يجعله يأخذ على المبادئ المسيحية (المضادة للمبادئ اليونانية) صفات كانت أخص ما يميز فلسفته هو ذاته.

وهو يحمل بوجه خاص على فكرة الخطيئة في المسيحية: فالإنسان والطبيعة أبرياء، والخطيئة وهم ناشئ عن انحراف نفسي، ورغبة شاذة في معاقبة الذات وتأنيبها، والحس هو المجال الطبيعي لممارسة القوى الإنسانية، وليس فيه ما يحط من قدر الإنسان في شيء.

والذي لا شك فيه هو أن نقد المسيحية كان عند نيتشه مقدمة عقلية أساسية لا يفهم تفكيره بدونها، بل كان هو الهدف الرئيسي الذي تتجه إليه فلسفته بأسرها. ولسنا نود أن نطيل الحديث في علاقته الخاصة بشخصية المسيح، فقد كان في كثير من الأحيان يحمل على تلك الشخصية حملة شديدة، ينتهي فيها إلى أن المسيح لم يسر في الطريق الذي اتخذه لنفسه إلا لأنه قد أساء فهم دوافعه النفسية، وذلك هو ما أدى به إلى الشعور بالحاجة إلى الخلاص، ولو أحسن فهم تلك الدوافع،

وتخلص من أخطائه الذهنية والنفسية، لما كان مسيحًا على الإطلاق. على أن نيتشه يخفف في بعض الأحيان من حدة لهجته، ويبدو مدافعًا عن المسيحية في صورتها الأصلية كما أتى بها يسوع المسيح، مؤكدًا أن النظام الذي سارت عليه الكنيسة فيها بعد، بما فيه من قساوسة، ولاهوت، وطقوس، هو ما كان يحاربه يسوع بوجه خاص، وهو الذي صبغ المسيحية بالصبغة الحالية التي كانت هدفًا لحملاته، وينسب كل هذه التغييرات إلى أصول أخرى تالية، من أهمها القديس بولس.

وسواء أكان الأمر متعلقًا بطبيعة المسيحية الأولى، أم بالمسيحية التالية، فإن عقل الإنسان الحديث، في رأي نيتشه، لم يعد يتحمل مثل هذه التعاليم.«فلم تعد أذهاننا هي التي تدين المسيحية الآن، بل ذوقنا»! وهو يرى في المسيحية أفكارًا لا يكاد العقل الحديث يتصورها إذا تأملها بشيء من الموضوعية فيقول: عندما نستمع في صباح الأحد إلى دقات الأجراس القديمة، فعندئذ نتساءل: أهذا ممكن! إن ذلك كله من أجل يهودي صُلب منذ ألفي عام، كان يقول إنه ابن الله، وهو زعم يفتقر إلى البرهان. فلا جدال في أن العقيدة المسيحية هي بالنسبة إلى عصرنا أثر قديم نابع من الماضي السحيق. وربما كان إيماننا بهذا الزعم، في الوقت الذي نحرص فيه على الإتيان ببراهين دقيقة لكل رأي آخر، هو أقدم ما في هذا التراث. فلنتصور إلهًا ينجب أطفالاً من زوجة فانية... وخطايا ترجع إلى إله، ويحاسب عليها نفس الإله، وخوفًا من عالم آخر يكون الموت هو المدخل إليه ... لكم يبدو لنا كل ذلك مخيفًا، وكأنه شبح قد بعث من الماضي السحيق. أيصدق أحد أن شيئًا كهذا لا يزال يصدق؟».

ولعلنا قد أوضحنا الآن تلك الحقيقة التي لا سبيل إلى الشك فيها، وهي أن العقائد، في كل صورها الشائعة، لا تلائم تفكير نيتشه على الإطلاق. غير أنه لم يقف عند حد الإنكار السلبي للعقائد دائمًا، بل أتي، في الفترة الأخيرة من تفكيره

الفلسفي، بما يمكننا أن نسميه عقيدته الخاصة، أعني فكرة العود الأبدي. ولسنا نود أن نحكم على هذه الفكرة مقدمًا، بل يكفينا أن نشير إلى أنها تفي بكل الشروط التي افتقرت إليها العقائد الشائعة في رأي نيتشه، فهي عبادة للأرض، وللإنسان في هذا العالم - وأهم من هذا كله، أنها ترتكز على التصور اليوناني للعالم، وترجع في كثير من تفصيلاتها إلى تعاليم فلاسفة اليونان.

فكرة العود الأبدي وموقف نيتشه منها

لفكرة العود الأبدي تاريخ طويل في الفلسفة، بل وقبل الفلسفة، فأصولها ترجع إلى عهد الأديان القديمة التي قامت بها على أساس أسطوري لا يمت إلى العلم أو المنطق العقلي بصلة. واحتلت الفكرة أهمية كبيرة في الفلسفة اليونانية، فقد ظهرت لها بوادر في فلسفة أنكسمندر، حين قال بعدد لا متناه من العوالم، وإن كنا لا ندري إن كانت هذه العوالم تتعاقب أو توجد معًا - غير أن مما يعزز الرأي القائل بأنها تتعاقب، اعتقد انكسمندر بالفناء الكوني، ومن هنا يمكن القول إنه قد عرف نوعًا من التعاقب بين أحوال مختلفة للعالم، وهو يقرب مما تقول به نظرية العود الأبدي، وإن لم نكن على ثقة من أن كل عالم ستتكرر فيه بدقة نفس حوادث العالم السابق كما تقول النظرية.

لقد ازدادت الفكرة وضوحًا عند هرقليطس، فالنار في رأيه، وهي عنصر الكون الأساسي، تلتهم العالم بين فترة وأخرى، فيعود العالم بعد ذلك عودًا مماثلاً لصورته السابقة، وذلك خلال «دورات معينة من الزمان».

كذلك قال أنبادقليس بتتابع أبدي لعوالم متتالية تكون ثم تفسد، وشهد له أفلاطون وأرسطو بأنه رأى العالم في حالة تغير دائم، يتم خلاله تبادل السيطرة بين قوتي الحب والكراهية، بحيث يكمل الكون دورته كلما عاد أحد هذين العنصرين إلى السيطرة الكاملة.

وإذا كنا في كل هذه الآراء لم نصادف بعد عودًا أبديًا تماثل فيه كل التفاصيل الدقيقة للعالم، فلا شك في أن الفكرة قد ظهرت بحذافيرها لأول مرة لدى الفيثاغوريين. فهناك شواهد تقطع بأنهم رأوا الزمان يعود كما سار من قبل، فتتكرر كل حوادث العالم مثلما تتكرر فصول السنة بعد أن تتم دورتها.

ومن العجيب أن نيتشه، وهو دارس متعمق لتاريخ الفلسفة، وبخاصة فلسفة اليونان، قد نسب إلى نفسه أنه كان أول القائلين بهذه الفكرة، أعني أول من نادى بالعود الأبدي، فهل كان نيتشه كاذباً في هذا الزعم الذي صرح به في كتابه «هُوَذا الرجل؟» إنه كان يعلم ولا شك أن من المفكرين اليونانيين مَنْ قالوا بالعود الأبدي، وقد صرح في رسالته عن «نفع التاريخ ومضاره للحياة» أن الفيثاغوريين قالوا بفكرة العود الأبدي. فكيف نوفق بين هذين الأمرين؟ في وسعنا أن نجد لهذه الظاهرة الغريبة تعليلات مختلفة، تُبنى كلها على استبعاد فكرة الكذب أو الأفتقار إلى الأمانة العلمية عن نيتشه وهذه التعليلات يمكن إيجازها فيما يلي:

١- ففي هذه الظاهرة دليل على مدى تأثره بالتفكير اليوناني، إلى حد أن أصبحت مبادئ هذا التفكير في هوية مع مبادئ تفكيره هو، حتى استحال عليه في آخر الأمر أن يميز بين ما يأتي هو به، وما يتلقاه عن اليونان من أفكار. ومرة أخرى يظهر تداخل المحتوى الفكري لذهن نيتشه في حياته، حتى يبدو التراث العقلي الذي استوعبه إنتاجًا خاصًا لذهنه، يفخر به ويعده أعظم ما «أبدعه» عقله!

٢- وقد يكون لتوسع نيتشه في بحث الفكرة أثره في اعتقاده بأنه هو أول من كشفها. فقد كشف عن نتائج هامة للقول بالعود الأبدي، واحتلت الفكرة من فلسفته الأخيرة موقع الصدارة، بينما اقتصرت الفلسفات اليونانية التي قالت بها على وجوده محدودة منها، ولم تستخلص منها أية نتيجة أخلاقية ذات شأن، أو

تجعل منها نقطة بداية لعقيدة جديدة. فالعود الأبدي لم يكن عند فلاسفة اليونان إلا نظرية ميتافيزيقية فحسب، ولم يحاول أحد منهم أن يستخلص دلالته العميقة، أو يجعل منه مركزًا لفهم شامل للعالم، من الناحيتين الأخلاقية والدينية في آن واحد.

٣- كذلك كان لطريقة ظهور هذه الفكرة عند نيتشه أثرها الكبير في اعتقاده بأنه أول مَنْ قال بها. فقد عرفها من قبل فكرة معتادة من الأفكار التي يحفل بها تاريخ الفلسفة، ولم تترك لديه عندئذ اهتمامًا كبيرًا. ولكنه اهتدى إليها فجأة في وقت متأخر وقد اكتسبت صفات جديدة كل الجدة.وفي هذا الشكل الجديد لم يكن من الغريب أن يقول إنه أول من توصل إليها. فقد هبطت عليه الفكرة في لحظة مباغته، فطعنت على كل ما في ذهنه، وكان ذلك خلال نزهة جبلية له في إيطاليا، على بعد ستة الآف قدم «من الناس والزمان»، في أغسطس عام ١٨٨١، أي في المرحلة الناضجة من مراحل فلسفته. يقول: «في ذلك اليوم كنت أجتاز الغابة على طول بحيرة سلفابلانا. وبالقرب من كتلة صخرية هائلة برزت على شكل هرمي، وعلى مقربة من سورلي، وقفت، وهناك خطرت لي الفكرة». فالصورة التي يرسمها نيتشه لظهور فكرة العود الأبدي لديه لا تدع مجالاً للشك في أن دلالة الفكرة عنده كانت تختلف تمامًا عن ذلك الصدى الذي تركته في نفسه دراساته لمظاهرها السابقة عن اليونانيين.

ومنذ ذلك الحين توجت فكرة العود الأبدي فلسفته، واحتلت المكانة الرئيسية فيها، وأخذ يربط بينها وبين نظرياته في الأخلاق ونقده الديني، واستلهمها كثيرًا من قصائده الغنائية في كتابه «زرادشت». بل إن الثعبان الذي كان يصاحب زرادشت أينا حل، كان يرمز إلى الأبدية في دورانها والتفافها وعودها إلى حيث بدأت (بينما كان النسر يرمز إلى الفكرة الرئيسية الأخرى، فكرة

[illegible] القوة [illegible] الأرض [illegible] [illegible] إلا إلى [illegible] أو [illegible] [illegible] العود الأبدي لكل الأشياء.

ولقد كان في ذهن [illegible] أنه [illegible] من [illegible] من [illegible] لا شيء إلا [illegible] فكرة [illegible] [illegible] [illegible] مرتبطة [illegible] كما كانت عليه من قبل.

ومن الفرضيات الأساسية التي [illegible] عليها فكرة العود الأبدي [illegible] من القول بأن مدى القوة الكونية متناه ومحدود، ومعنى ذلك أن [illegible] القوة [illegible] [illegible] [illegible] إلى ما لا نهاية [illegible] [illegible] فما هذا التناهي؟ ومن أين تتحدد هذه القوة الفاعلة؟ [illegible] العالم على أنه قوة محدودة [illegible] الروح العلمية من الروح الحديثة [illegible] [illegible] القوة [illegible] وأنها لا ينبغي أن تكون لا متناهية بالضرورة [illegible] حقًا [illegible] فعلًا أبدًا، ولكن طاقتها محدودة، فلا تستطيع أن تستمر في خلق حالات جديدة إلى ما لا نهاية له.

فإذا كان الشرط [illegible] الأول لتحقيق العود الأبدي هو أن تكون القوى الكونية متناهية، فالشرط الثاني هو أن يكون الزمان لا متناهيًا، أي أن تظل هذه القوة [illegible] فعلها بلا انقطاع، فإذا توافرت اللانهائية للزمان، فلا بد أن تنتهي الإمكانيات التي تملكها القوة المحدودة، وبهذا تأتي حالة تماثل تمامًا حالة

أخرى تكررت من قبل، وعندئذ تتلو عنها كل الحوادث كما وقعت من قبل تمامًا، ويكون الكون قد أتم دورة من دوراته، وتظل هذه الدورات تتكرر إلى الأبد خلال الزمان اللامتناهي، كل منها مماثلة للأخرى في كل صغيرة وكبيرة.

ولنا أن نعد فكرة العود الأبدي من النتائج الرئيسية للمذهب الآلي، بل هي نتيجته الفلسفية الكبرى، كما يقول (ريي). فالعالم في رأي ذلك المذهب، آلة عمياء، من شأنها أن تمر بنفس الحالات مرات لا متناهية. بل إن تعريف الآلة هو أنها الشيء الذي يؤدي وظيفته بشكل دوري منظم، بحيث يعود دائمًا إلى نفس الحالات التي مر بها دون أي تغير.

والواقع أن لفكرة العود الأبدي، من وجهة نظر المذهب الآلي، مزايا عديدة: فهي تفوق في بساطتها كل نظام يصور العالم على أنه يسير في خط واحد نحو غاية معلومة، أي أن له بداية ونهاية. وفيها قدر كبير من الاستقرار والثبات، فهي تضمن سادة القانون العلمي، ولا تجعله عرضة للتحول والتغير. كما أنها لا تهيب بأي مبدأ يخرج عن الطبيعة ذاتها، ويدفع العالم إلى البداية أو النهاية. فمبدأ الاقتصاد في الفكر هو الذي يجعل المذهب الآلي يفضل فكرة العود الأبدي على كل فكرة تصور العالم الطبيعي تصويرًا غائيًّا وهذا ما يقره فريق من الفلاسفة المعاصرين.

وإذا كنا قد تحدثنا عن الأساس العلمي لفكرة العود الأبدي، فليس لنا أن نغفل الأوجهَ الفلسفية والأخلاقية التي كانت، بالنسبة إلى نيتشه، من الدعامات الأساسية للفكرة.

أما عن الوجه الفلسفي لفكرة العود الأبدي، فقد رأى نيتشه فيها خير وسيلة للتوفيق بين التفسيرين القديمين للعالم على أساس التحول من جهة، وعلى أساس الوجود الثابت من جهة أخرى.

والحق أن جهود الميافيزيقا قد تركزت، منذ نشب الصراع الفكري القديم بين هرقليطس والأيليين، فناصر الأول فكرة التحول الدائم، وناصر الآخرون فكرة الوجود الثابت – نقول إن جهود الميافيزيقا قد تركزت منذ ذلك الحين في بحث مشكلة الوجود والصيرورة. فلم تكن الفلسفة اليونانية بأسرها – من جهة نظر معينة – إلا سردًا لتاريخ محاولات الجمع أو التوفيق بين ثبات الوجود من جهة والصيرورة والتغير من جهة أخرى. فالثبات والتحول هما أوسع التعبيرات عن الثنائية الأساسية التي تتنازع ماهية الإنسان والكون، وما كان لكل فلسفة جديدة من هدف سوى أن تأتي برأي جديد في العلاقة بين هاتين الفكرتين.

والجديد الذي أتى به نيتشه في نظريته عن العود الأبدي، هو أنه أكسب التحول صفة الوجود، بحيث لم يعد يقول بتحول دائم يسري دون أن تكون له أية هوية مع ذاته، بل أصبح التغير يرجع إلى ذاته على الدوام. فهو تحول خالد تصطبغ كل مراحله بصبغة الأبدية. فلكل مرحلة من مراحل التغير الدائم ثبات أزلي، وإن كان مخالفًا لذلك الثبات الذي قال به أنصار الوجود المطلق. وهكذا جمع نيتشه في فكرة العود الأبدي بين نزعتين متعارضتين، الحاجة إلى المتناهي والمتحدد عينيًّا، والحاجة إلى اللامتناهي، وإلى العلو. ذلك لأن الفكرة تتضمن محتوى متناهيًا، وظواهر محددة في صورها وأشكالها، هي ظواهر هذا العالم العيني الذي نعيش فيه، ثم تكسبها صفة التكرار الأبدي إلى ما لا نهاية، فتجعل لها نوعًا من الخلود والأبدية، وتعلو بها على مجال الفناء، مع أنها هي ذاتها صورة فانية. ومن هنا كان قول نيتشه: «إن عودة كل شيء هي أكبر تقريب ممكن لعالم الصيرورة من عالم الوجود».

وأما من النتائج الأخلاقية والنفسية لفكرة العود الأبدي، فإنها في واقع الأمر أهم ما كان يبرر هذه الفكرة في نظر نيتشه ويمكن إيجاز ذلك في النقاط الآتية:

١- فنيتشه يؤكد أن كل مدنية حاربت هذا العالم الأرضي أو ركزت آمالها على عالم آخر أعلى منه مآلها إلى الزوال. فلزام علينا اليوم أن نتعلق بالعالم الذي نحيا فيه، وأن نوجه أفكارنا نحو هذه الحياة. وإذا كانت النزعة إلى التقديس ضرورية بالنسبة إلى البشر، فإن فلسفة نيتشه تحاول أن ترضي هذه النزعة بدورها، حين تمجد هذا العالم الذي نعيش فيه، وتضفي عليه صفة الأبدية والخلود.

فالعود الأبدي هو إذن خير تعبير عن خلود هذه الحياة، وخلود كل لحظة من لحظاتها. فهو قمة الإيجاب في نظرتنا الحياة، بينما كانت دعوات الخلود السابقة ترتبط دائمًا بالنزعة الزاهدة إلى إنكار الحياة.

٢- ولكن قد يعترض المرء قائلاً إن هذا الخلود لا يطمئن الفرد كل الاطمئنان، ما دام المدى بين هذه الحياة والحياة التي تليها عظيم البعد، وما دامت حياة الفرد لن تعود إلى الظهور إلا بعد دورة كاملة من دورات الكون. ولكن نيتشه يؤكد أن الفترة الواقعة بين خمود الوعي وعودة ظهوره لا تقاس بزمن، بل هي كوميض البرق، ما دام الوعي الذي يحس بالزمن ويقيسه مختفيًا خلالها. ومعنى ذلك أن الميلاد الجديد، بالنسبة إلينا، يتلو الممات مباشرة، دون أن تفصلهما أية ثغرة.

وإذن ففكرة العود الأبدي تخلص الإنسان من خشية الموت، الذي هو أخطر ما يتهدد الإنسان خلال حياته. بل إن من شأن العود الأبدي أن ينفي الموت أصلاً، فكل موت نسبي، وعقب كل موت حياة، بل إن الموت لا يعود إلى مرحلة معينة من مراحل حياة أبدية تتكرر على الدوام. وليس للخلود هنا درجات أو مراتب، وإنما تدوم نفس الحياة للجميع.

٣- والفضيلة الجديدة التي تدعو إليها فكرة العود الأبدي هي حب المصير ففيها قبول للحياة، لا عن استسلام وإنما عن حب لكل أحوالها وتقلباتها، وإقبال

على كل ما في الحياة من آلام ومتاعب، إذ أنها خالدة بدورها. وفي هذه الصفة خير معيار للتفرقة بين نفوس الأبطال ونفوس الحائرين، فسوف تبعث نظرة نيتشه هذه فيمن يحتقر الحياة وينصرف عنها يأسًا قاتلاً، لأن تلك الحياة - ومعها احتقاره لها - هي التي ستعود أبدًا. أما مَنْ يتمسك بالحياة ويقبل عليها فسوف يزداد بها تعلقًا، إذ أن الحياة بكل عناصرها المحببة إلى نفسه ستتكرر دوامًا. وبهذا يرد نيتشه على النقد القائل إن فكرة العود الأبدي تبعث اليأس في النفوس، والاستسلام العاجز، إذ أن هذا الشعور لم ينتاب إلا ضعاف النفوس فحسب. فمَنْ يخشى الحياة ستبلغ خشيته لها أقصى مداها، أما مَنْ ينظر إليها نظرة إيجابية فسوف يبلغ حبه لها غايته.

٤- للعود الأبدي قيمة نفسية كبرى، فيه تتم سيطرة النفس على الزمان، وتشعر بأكبر قدر من الحرية، على الرغم مما تتسم به الفكرة من تحكم تام للضرورة فيها. فأثقل قيد للنفس هو الزمان الذي انقضى، أي الماضي، الذي تحس إزاءه بأنها مغلولة عاجزة: «إن الإرادة لعاجزة عن أن تريد ما مضى. وفي عجزها عن تحطيم الزمان وجشع الزمان أساها الأوحد...». فإذا أدركت الإرادة سر العود الأبدي، أمكنها أن تحيل الماضي - سجانها الخالد - عبدًا خاضعًا لها، إذ يصبح مجرى الزمان دائرة مقفة، ويتلو الماضي الحاضر كما تلا الحاضر الماضي. وبهذا الحل يعتقد نيتشه أنه قضى على فكرة الماضي المطلق نهائيًّا، وقضى بالتالي على سلطته المتحكمة في الإرادة، وهذا هو الخلاص بحق.

٥- القاعدة الأخلاقية الأساسية التي يتبعها مَنْ يؤمن بالعود الأبدي هي «عش بحيث ترغب في الحياة ثانية»، وهي التي استبدلها نيتشه بقاعدة كانط المعروفة، القائلة: «افعل بحيث تصلح قاعدة سلوكك لتكون قانون عامًّا يسري على الجميع». ولكل من القاعدتين نفس الهدف، وهو إشعار الفرد بالمسئولية.

غير أن كانط يبعث في نفس الفرد الشعور بالمسئولية بأن يجعله يتصور أن سلوكه قد غدا قاعدة عامة للبشر أجمعين، وعندئذ يحذر الخطأ في سلوكه.أما نيتشه، فيحقق هذا الهدف ذاته على نحو مخالف، إذ يدعو الفرد إلى أن يسلك على أفضل نحو ممكن، لأنه سيظل يسلك على هذا النحو مرات لا متناهية. والحق أن قاعدة كانط الأخلاقية إنما كانت تهدف إلى إبراز طبيعة كل فعل على أوضح نحو ممكن، وذلك حين يعمم هذا الفعل ويسري على الجميع، بينما لا تتضح طبيعة هذا الفعل إذا نظر إليه في حدود الفرد وحده. أي أن هدف كانط هو أن يتصور الفعل من خلال منظار مكبر، يجسم ما فيه من خير أو شر، وهذا هو عين ما يفعله نيتشه، غير أنه بدلاً من أن يكرر الفعل عرضيًا بين اشخاص مختلفين، يكرره طوليًا خلال الزمان في الفرد الواحد مرات لا متناهية. فكلتا الطريقتين في تكرار الفعل ترمي إلى نفس الهدف، وهو أن تزيل عنصر العرضية في الفعل، وهو العنصر الذي يلازمه إذا اقتصر على اللحظة الحاضرة أو الفرد الواحد فحسب.

وعلى ذلك، فأقوى تبرير لفكرة العود الأبدي، في نظر نيتشه، هو نتائجها الأخلاقية الهامة، وتأكيدها للمسئولية الفردية، غير أن النتائج الأخلاقية وحدها لا تكفي لتبرير الفكرة إلا إذا كانت الفكرة ذاتها صحيحة، وخاصة لأن نيتشه أصر على أن يجعل لها دلالة كونية، وأكد أنها هي التي تعبر عن الطبيعة الحقيقية للعالم. ومن المحال أن يؤمن المرء بما تدعو إليه فكرة معينة، ويوجه سلوكه على النحو الذي يقضي له، إلا إذا كان مقتنعًا من بداية الأمر بصوابها. أي أن مصير النظرية بأسرها، وبكل ما لها من نتائج أخلاقية، يتوقف على اختبارنا العقلي لها.

نقد فكرة العود الأبدي

ترتبط فكرة العود الأبدي ضرورةً بالإيمان بالآلية. فلا محل لها إلا في مذهب يؤكد أن الضرورة المطلقة تتحكم في الحوادث، وأن وقوع الحادثة يستتبع وقوع

سائر الحوادث منها على نحو آلي تمامًا. على أن نيتشه لم يكن من أنصار المذهب الآلي، وهو ينقد فكرة العلية ويراها وهمًا عقليًّا ننظم به الكون الذي يسوده الاتفاق المحض، على نحو ملائم لأذهاننا فحسب. والحق أن فكرة الاتفاق، واللهو البرئ الذي لا هدف وراءه ولا خطة مرسومة توجهه، كانت هي الفكرة التي يفسر بها الكون دائمًا في فلسفة نيتشه. فكيف جاز له، وهذا رأيه، أن يقول بالعود الأبدي؟ إن القول بأن القوى الكونية متناهية، وبأن الزمان لا نهائي، قد يكون صحيحًا، ولكننا حتى لو افترضناه جدلاً، فلن نستنتج منه سوى أن من الممكن أن تطرأ على الكون حالة طرأت عليه من قبل، أما أن يسير الكون كله على نفس النحو الذي سار فيه من قبل تمامًا، فهذا يقتضي تحكم الآلية في مساره، وسيادة العلية الدقيقة في كل تطوراته. وهكذا يكون على المرء أن يختار بين فكرة الاتفاق التي سادت تفكير نيتشه، وبين فكرة العود الأبدي، ويستحيل عليه أن يهتدي إلى وسيلة للتوفيق بينهما.

ولنمض في النقد، فنفترض أن العود الأبدي قد تحقق بالفعل، أي أن العالم الذي نعيش فيه قد تكرر من قبل، وسيتكرر فيما بعد، بكل تفاصيله، عددًا لا متناهيًا من المرات، فهل يكون له مع ذلك تأثير نفسي أو أخلاقي على الفرد؟ إن العود الأبدي لن يكون له هذا التأثير إلا إذا كان يكون مركبًا مع الحالة الحاضرة. فليس للتجربة المتكررة قيمة في حياة الفرد إلا إذا تذكرها فيما بعد، واستفاد منها في موقف مشابه، ومعنى ذلك أن العود الأبدي لا يكون له على السلوك الإنساني أي تأثير إلا إذا كان نفس «الأنا» هو الذي يحيا في كلتا الحالتين. غير أنه من المحال أن يكون في أية دورة من دورات العود الأبدي ما يذكرني بما حدث لي من دورة سابقة، وما يمكنني أن أستغله في سلوكي الحالي، إذ لو كان في تلك الحالة الثانية أي عنصر يذكرني بأن مشكلتي الحالية قد صادفتني من قبل في دورة

سابقة، لما كان التماثل بين الدورتين تامًّا، بل لتميزت الثانية عن الأولى بوجود عنصر التذكر هذا. ومعنى ذلك أن الإصرار على وجود هوية تامة بين دورات العود الأبدي يُفقد الفكرة كل تأثير عملي لها على سلوك الفرد. ولنعلم أن الأنا الذي يمارس تجربته خلال إحدى هذه الدورات لا يظل موجودًا في الدورة التالية، بحيث يستفيد في الثانية من تجارب الأولى، وإنما يبدأ التجربة نفسها من جديد، مثلما حدث في المرة السابقة تمامًا، ودون أن يتذكر منها شيئًا. فالفكرة إذن لا تزيد عن أن تكون خيالاً شعريًّا لا تأثير له على السلوك، ما دام ينهار أمام التحليل المنطقي الدقيق. وفي هذه الحالة ينعدم تأثيرها النفسي والأخلاقي على الفرد الذي يخضعها لمثل هذا التحليل، ولا يعود لها من أثر إلا على النفوس التي تطغى قوتها التخيلية على منطقها العقلي – ولا جدال في أن نيتشه كان من هذا النوع الأخير. وهكذا تخفق العقيدة الجديدة التي حاول نيتشه أن يدعو البشر إليها في توجيه السلوك الإنساني على النحو الذي اراد، وتنهار كل نتائجها الأخلاقية بانهيار أساسها العقلي.

فإذا تذكرنا مدى تأثير فكرة العود الأبدي في نيتشه، والآمال التي علقها عليها في خلق بشرية جديدة تؤمن بالأرض وتكافح فيها كفاح الأبطال، وإذا أدركنا أن هذا كله يبني على أسس لا يدعمها العقل، فسوف نجد هنا مثلاً آخر يوضح لنا ذلك النمط النفسي الخاص الذي ينتمي إليه نيتشه، بما فيه من افتقار إلى المعقولية، ومن ذاتية متطرفة تسارع بتعميم الأفكار واستخلاص النتائج منها قبل أن تنضج تلك الأفكار أو يثبت الذهن إمكان تحقيقها أصلاً.

ولعلنا من خلال السطور السابقة قد ألقينا الضوء على فكرة العود الأبدي التي أطلقها نيتشه...





مؤلفات نيتشه

مدخل إلى مؤلفات نيتشه

أسلوب الكتابة في مؤلفاته:

الحقيقة التي لا يعرفها القارئ الغير متخصص هي أن نيتشه دُوِّن الجزء الأكبر من مؤلفاته على هيئة فقرات منفصلة تنطوي كل منها على فكرة كاملة.ومع ذلك، ففي الكتب الأخيرة لنيتشه نلمس اتجاهًا تدريجيًّا إلى التنظيم والتبويب. ومنذ كتاب «بمعزل عن الخير والشر» تزداد الفقرات طولاً، ويصبح الارتباط والتدرج بينها أوضح، ويكاد الكتاب كله يكون وحدة متماسكة. وهذا يؤدي بنا إلى استخلاص هذه النتيجة الضرورية، وهي أن حياة نيتشه العقلية لو كانت قد امتدت قليلاً، لأخرج لنا كتبًا مترابطة منظمة، لا تختلف عن كتب الفلاسفة الآخرين في شيء. ومما يؤكد ذلك أن كتاب «إرادة القوة» الذي لم يكمله نيتشه، وتركه ضمن مؤلفاته المخلَّفة، كان قد وضعت له خطة منظمة تهدف إلى أن تجعل منه كتابًا فلسفيًّا متماسكًا، يعالج الموضوعات الرئيسية التي اهتم بها نيتشه طوال حياته.

ولكن لِمَ آثر نيتشه أن يؤلف على طريقة الفقرات المنفصلة هذه؟ إنه يذكر أنها خير طريقة تلائم مفكرًا تلقائيًّا مثله: ذلك لأن أصحاب المذاهب الجامعة ينسقون أفكارهم وينمقونها قبل أن يدونوها، حتى تتلاءم كلها وتدخل في إطار مذهبهم، أما هو فلم يكن يضع حدودًا معينة لتفكيره، بل يترك الفكرة تظهر

تلقائيًّا دون أن يعوقها عائق، ويدونها كما خطرت لذهنه. وعلى ذلك، فطريقة الكتابة في فقرات هي في رأي نيتشه تعبير عن أمانته الفكرية وإخلاصه العقلي، الذي يأبى عليه إلا أن يترك ذهنه منطلقًا، ولو جر عليه ذلك بعض التناقض فيما بين أفكاره المنفصلة.

على أن من نقاد نيتشه من يأتي بتعليل آخر: فلم يكن في وسع نيتشه أن يكتب على نحو مخالف، إذ أن أعصابه المتوترة وحسه المرهف يجعلانه عاجزًا عن الكتابة في أسلوب مطول متماسك، فمثل هذا الأسلوب يقتضي من الصبر والأناة ما لا طاقة لأعصاب نيتشه عليه. فهذا التعليل إذن يهيب بفكرة المرض عنده، ويرد إليها أسلوبه التلقائي في الكتابة.

ونحن نرى أن المزاج الشعربي والأدبي عند نيتشه هو – قبل غيره – علة التجائه إلى هذا الأسلوب. فأصحاب الأذهان المنطقية الصارمة لا يكتبون إلا أسلوبًا متماسكًا متسلسلاً. وأوضح مثل لذلك كانط: إذ كان التماسك أوضح ما يميز طريقته في التفكير، بل كان يرد كل تصنيفاته – في سائر مجالات التفكير – إلى مقولات الذهن الرئيسية، ويفتعل ذلك التصنيف ويتكلفه في كثير من الأحيان. أما أصحاب العقليات الأدبية، فكتاباتهم أشبه بالقصائد التي تعبر كل منها عن إحساس معين لدى الشاعر ، دون أن يربط بين كل قصيدة وأخرى رباط منطقي متسلسل. والمسألة لا تتعلق في كل الأحوال بالأمانة العقلية، كما يقول نيتشه، فقد يكون في وسعنا أن ننظر إلى الأمر من الزاوية المقابلة، فنقول إن الأمانة العقلية ذاتها تقتضي من المرء أن يتروى قبل أن يدوِّن أفكاره، وألا يتركها تنطلق تلقائيًّا، بل يحمله إحساسه بالمسئولية على أن يقلب الفكرة من كل الأوجه، ليرى إن كانت متسقة مع سائر أفكاره أم لا، وليعدلها هي أو يعدل أفكاره الأخرى قبل أن يدونها. وليس معنى قولنا هذا أننا نصف أسلوب نيتشه

بالافتقار إلى الأمانة العقلية، ولكن كل ما نرمي إليه هو أن نثبت هذه الحقيقة، وهي أن من الممكن أن يُنظر إلى هذه المسألة من زاوية أخرى تنتهي إلى نتيجة مخالفة لوجهة نظر نيتشه. والأصح ألا نقحم موضوع الأمانة العقلية في هذا الخلاف أصلاً، بل نراه خلافًا بين الطريقة الأدبية والطريقة المنطقية في التفكير والتعبير. فقد يعيب الذهن الأدبي على الذهن المنطقي أنه يتكلف الأفكار ويبعث فيه ترابطًا مصطنعًا من أجل هدف بيته مقدمًا، ويرى في ذلك افتقارًا إلى الأمانة العقلية. وقد يعيب الذهن المنطقي على الذهن الأدبي أنه يفتقر إلى الشعور بالمسئولية حيت يترك أفكاره تنطلق دون أن يجشم نفسه عناء الربط بينها في وحدة متماسكة، ويرى -- بدوره — في ذلك افتقارًا إلى الأمانة العقلية. غير أن كليهما يخطئ حين يفرض معياره الخاص على الآخر. وعلينا أن ندرك أن الاختلاف يرجع إلى أنماط مختلفة في التفكير والتعبير فحسب.

قائمة المؤلفات التي تركها نيتشه:

الحقيقة التي لا ريب فيها إن الطبعة التي رجعنا إليها في هذا البحث هي طبعة الفريد كرونر في ليبتسج عام ١٩١٢، وتسمى بطبعة الجيب وذلك للبحث عن مؤلفات نيتشه التي تركها.

وفيها تقع مؤلفات نيتشه في أحد عشر مجلدًا، كل منها يشتمل على مؤلفاته المنشورة ومؤلفاته المختلفة في فترة معينة.

وقائمة المؤلفات في هذه الطبعة كما يلي:

١ – ميلاد المأساة من روح الموسيقة (في المجلد الأول)

٢ – خواطر في غير أوانها (في المجلد الثاني)

٣ – أمور إنسانية، إنسانية إلى أقصى حد (الجزء الأول) (في المجلد الثالث)

٤- أمور إنسانية، إنسانية إلى أقصى حد (الجزء الثاني) (في المجلد الرابع)

٥- الفجر (في المجلد الخامس)

٦- العلم المرح (في المجلد السادس)

٧- هكذا تكلم زرادشت (في المجلد السابع)

٨- بمعزل عن الخير والشر (في المجلد الثامن)

٩- أصل نشأة الأخلاق (في المجلد الثامن)

١٠- إرادة القوة (في جزأين، بالمجلد التاسع والعاشر)

١١- أفول الأصنام (في المجلد العاشر)

١٢- عدو المسيح (في المجلد العاشر)

١٣- قضية فاجنر (في المجلد الحادي عشر)

١٤- نيتشه ضد فاجنر (في المجلد الحادي عشر)

١٥- هُوذا الرجل (في المجلد الحادي عشر)

ولما كانت إشارات الصفحات تختلف من طبعة إلى أخرى، فقد آثرنا أن نشير إلى النصوص المختارة التي انتقيناها من مؤلفات نيتشه تبعًا لأرقام الفقرات، وهي واحدة في كل الطبعات والترجمات، لا تبعًا لأرقام الصفحات.

وسأقوم بعرض أجزاء منها للتعرف على المزيد من أفكاره وأيضًا أسلوب كتابته لأفكاره...



نصوص مختارة

وفقرات من مؤلفاته

(١)

أصل المعرفة

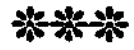
من (العلم المرح. الفقرة ١١٠)

يقول نيتشه:

لم يتولد عن العقل خلال الأزمان الهائلة الماضية سوى الأخطاء، ومن هذه الأخطاء ما ثبت نفعه وقدرته على حفظ النوع، إذ استطاع مَنْ اهتدى إليه أو تلقاه بالميراث، أن يحرز في نضاله من أجل ذاته ومن أجل ذريته مزيدًا من النجاح — ومن قبيل هذه المعتقدات الباطلة، التي ظلت تتوارث حتى كادت في نهاية الأمر أن تعد كامنة في ماهية النوع الإنساني، الاعتقاد بأن ثمت أشياء ثابته، وبأن ثمت أشياء مماثلة، وبأن ثمت اشياء، وجواهر، وأجسامًا، وبأن الشيء يكون على النحو الذي يتبدى عليه، وبأن لنا إرادة حرة، وبأن ما هو خير بالنسبة إليَّ هو خير في ذاته ولذاته. ولم يظهر مَنْ ينكر مثل هذه المعتقدات أو يشك فيها إلا في وقت متأخر جدًّا — أعني أن الحقيقة لم تظهر إلا متأخرة جدًّا، بوصفها أضعف صور المعرفة وأقلها أثرًا. وعندئذ، وضح للمرء أنه لا يستطيع أن يحياها، إذ أن الكائن العضوي فينا قد تلاءم مع ضدها، وكل الوظائف العليا لهذا الكائن العضوي، كالإدراك الحسي وسائر أنواع الإدراك بوجه عام، إنما مورست من خلال هذه الأخطاء الأساسية القديمة التي سرت فيها. بل إن هذه المبادئ قد غدت هي ذاتها المعايير التي يُقاس بها ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي في المعرفة — حتى تغلغلت في أعمق مجالات المنطق الخالص، وعلى ذلك فقوة المعرفة لا تكون في

مدى حقيقتها، بل في قدمها، ومدى تغلغلها فينا، وطبيعتها بوصفها شرطًا من شروط الحياة. وحين بدت الحياة والمعرفة في تعارض، لم ينشب أي صراع جدي، فهنا يُعد الإنكار والشك ضربًا من الجنون. أما أولئك المفكرون الذين شذوا عن هذه القاعدة الذين أكدوا برغم ذلك ما في الأخطاء الطبيعية من أضداد، وثبتوها، فقد اعتقدوا أن من الممكن أيضًا أن نحيا هذا التضاد، ومن هنا ابتدعوا شخصية الحكيم، بوصفه ذلك الذي يتصف بالثبات، وشمول الأفق، ويكون واحدًا، وتتوافر لديه قدرة خاصة على هذه المعرفة المعكوسة، وهكذا كانوا يعتقدون أن معرفتهم هي في الوقت نفسه مبدأ الحياة. على أنه كان يتعين عليهم، لكي يتسنى لهم أن يؤكدوا كل ذلك، أن يخدعوا أنفسهم في موقفهم الخاص — أعني أنه كان يتعين عليهم أن ينسبوا إلى أنفسهم اللاشخصية والثبات الذي لا يعرف تحولاً، وأن يسيئوا فهم ماهية العارف، وينكروا أهمية الغرائز في المعرفة، وبالإجمال، أن يتصوروا العقل على أنه فاعلية كاملة الحرية، نابعة عن ذاتها فحسب. ونسوا أنهم ما وصلوا إلى مبادئهم هذه إلا بمناقضة ما هو شائع، أو بدافع الرغبة في السكينة، أو الاستحواذ أو السيطرة. على أن التطور الأعمق الذي سارت فيه نزعات الشك الأمينة قد جعل وجود مثل هؤلاء الناس محالاً في نهاية الأمر، فقد تبين أن حياتهم وأحكامهم تعتمد بدورها على الغرائز المتأصلة والأخطاء الأساسية القديمة التي تكمن في كل كائن مدرك. ولقد كانت مثل هذه النزعة الأعمق، التي تتصف بالأمانة والشك، تظهر حيثما يبدو مبدآن متعارضان قابلين للانطباق على الحياة، ما دام كل منهما يتفق والأخطاء الأساسية، أعني أنها كانت تظهر حيثما أمكن أن يثار الجدال حول وجود قدر أعظم أو أقل من النفع للحياة، وكذلك حيثما تبين أن ثمت قضايا جديدة، هي حقًّا غير نافعة للحياة، ولكنها على الأقل ليست ضارة بها، أعني أنها كانت من إنتاج ميل غريزي إلى

اللهو العقلي، وفيها من البراءة والطرافة ما في سائر مظاهر اللهو. وبالتدريج امتلأ الذهن الإنساني بمثل هذه الأحكام والمعتقدات، وثار في هذا الخليط فوران، وصراع، ونزوع إلى القوة، ولم يكن النفع واللذة هما وحدهما اللذان تدخلا في هذا الصراع من أجل الحقائق، بل تدخلت فيه كل أنواع الغرائز، وأصبح الصراع العقلي انشغالاً وحماسة، ورسالة، وواجبًا، وكرامة، وانتهى الأمر بالمعرفة وبالسعي وراء الحقيقة إلى أن يصبح حاجة ضمن سائر الحاجات. ومنذ ذلك الحين لم يعد الإيمان والاقتناع وحدهما «قوة»، بل غدا البحث، والإنكار، والريبة، والتناقض، قوة بدورها، وانتظمت في خدمة المعرفة كل الغرائز الشريرة، واكتسبت تلك الغرائز مكانة النزعات المشروعة، المبجلة، المفيدة، وأصبح لها أخيرًا مظهر الخير وبراءته. وهكذا أصبحت المعرفة قطعة من الحياة ذاتها، ولما كانت هي ذاتها حياة، فقد غدت قوة دائمة النمو حتى انتهى الأمر إلى تصادم المعارف وتلك الأخطاء الاساسية القديمة، ما دامت كل منهما حياة، وكل منهما قوة، وكل منهما تتمثل في الإنسان عينه. فالمفكر هو الآن ذلك الكائن الذي يتصارع فيه لأول مرة ذلك الميل إلى الحقيقة مع تلك الأخطاء التي تحفظ الحياة، بعد أن اتضح أن الميل إلى الحقيقة هو ذاته ميل حافظ للحياة. والحق أن كل أمر آخر ليغدو، بالقياس إلى أهمية هذا الصراع، غير ذي بال، فهنا يثار السؤال الأخير عن شرط الحياة، وهنا تبذل المحاولة الأولى للإجابة عن هذا السؤال عن طريق التجربة. فإلى أي حد تحتمل الحقيقة أن تتمثل؟ - ذلك هو السؤال، وتلك هي التجربة.



(٢)

إلى دعاة إنكار الذات

من مؤلف (العلم المرح. الفقرة ٢١)

يقول نيتشه:

لا تُعد فضائل الشخص خيرًا بالنسبة إلى ما تعود به من نتائج على صاحبها ذاته، بل بالنسبة إلى ما يُنتظر من نتائجها علينا وعلى المجتمع. والحق أن الإنسان في امتداحه الفضائل، كان دائمًا أبعد ما يكون عن «إنكار الذات» وعن «الغيرية». ولو لم يكن الأمر كذلك، لأدرك أن الفضائل (كالنشاط ، والطاعة، والعفة، والتقوى، والعدالة) هي في أغلب الأحيان ضارة بأصحابها، إذ هي ميول تسيطر عليهم بشيء غير قليل من العنف والشدة، ولا يستطيع العقل أن يحقق التوازن بينها وبين سائر الميول. فحين تكون لديك فضيلة ما، فضيلة حقه، كاملة (لا مجرد نزوع سطحي إلى الفضيلة!) تكون أنت ضحيتها! ومع ذلك يمتدح الجار فضيلتك لهذا السبب عينه! إن المرء ليمتدح النشيط، برغم أنه يضر في نشاطه هذا بقوة إبصار عينيه، أو بأصالة روحه وصفائها، وإن المرء ليمجد الشاب الذي استهلك نفسه في العمل، ويتحسر عليه، إذ يحكم على الأمر قائلاً: إن خسارة خير الأفراد من أجل المجتمع بأكمله إنما هي تضحية طفيفة! والمؤلم في الأمر أنها تضحية ضرورية! ولكن الأكثر من ذلك إيلامًا أن يفكر الفرد على نحو مخالف، وينظر إلى بقاء ذاته وإنمائها على أنه أمر يفوق في الأهمية عمله من أجل خدمة المجتمع! وهكذا يتحسر الناس على هذا الشاب، لا حزنًا عليه هو ذاته، وإنما لأن المجتمع قد فقد بهذا الموت أداة طيعة تفرط في ذاتها – أعني أنه فقد ما يسمى بالرجل المجد. وربما فكر البعض في أنه قد يكون أنفع للمجتمع لو عمل ذلك الشاب على أن يكون أقل تفريطًا في ذاته، وأكثر حرصًا على بقائه – ولكنهم مع

موافقتهم على أن هذا قد يكون فيه نفع للمجتمع، يؤكدون أن هناك نفعًا آخر هو خير وأبقى، وأعني به حدوث تضحية، والشعور بأن فكرة الفداء قد تكررت ودُعِّمت مرة أخرى بصورة بادية للعيان. وعلى ذلك فعندما تُمتدح الفضائل يكون ما يُمتدح فيها في واقع الأمر صفتها من حيث هي أداة، وذلك الاندفاع الأعمى الذي يسود كل فضيلة، والذي لا يجعلها تقتصر على حدود نفع الفرد وحده، أي بالاختصار، تلك الصفة الهوجاء في الفضيلة، التي يتحول بها الفرد إلى أداة في يد الكل فحسب. فامتداح الفضائل هو امتداح لشيء ضار بالفرد — هو امتداح لميول تسلب الإنسان أنبل حب لذاته، وقدرته على أن يرعى نفسه على أكمل نحو. ولا جدال في أن المرء يلجأ من أجل تلقين العادات الفاضلة ونشرها إلى إيراد سلسلة من النتائج التي تنجم عن الفضيلة،على نحو تبدو معه الفضيلة ونفع الفرد متفقين. والحق أن هذا الاتفاق بينهما موجود بالفعل! فالنشاط المندفع الطيع مثلاً، وهو الفضيلة التي تتميز بها الأداة، يُنظر إليه على أنه هو سبيل الثراء والمجد، وهو خير ترياق من الملل والآلام. غير أن المرء يتجاهل عن عمد ما فيه خطر، بل من خطورة عظمى. فالتربية تمضي دائمًا على هذا النحو، هي تسعى عن طريق سلسلة من الترغيبات والمنافع، إلا أن تثبت في الفرد طريقة في التفكير والسلوك، من شأنها إذا أصبحت عادة وغريزة وانفعالاً متأصلاً أن تسيطر عليه وتتحكم فيه «على نحو مضاد لنفعه النهائي»، وعلى نحو نافع للمجموع. ولكم رأيت النشاط المندفع الطيع يجلب ثراء ومجدًا بحق، ولكنه في نفس الوقت يسلب أعضاء الجسم ذلك الحس المرهف الذي يمكنها به أن تستمتع بهذا الثراء وهذا المجد، كما رأيت ذلك العلاج الشافي من الملل ومن الآلام يحيل الحواس صماء والروح محصنة ضد التأثر بأي عامل جديد. (فأنشط العصور — أعني عصرنا الحالي — لا يفعل شيئًا بنشاطه وماله الموفور، سوى أن يكتسب على الدوام مزيدًا

من المال ويبذل مزيدًا من النشاط. ذلك لأن الإنفاق يحتاج إلى ذكاء يزيد عما يحتاج إليه الاكتساب! — ولكننا على أية حال سيكون لنا أحفاد من بعدنا!) فإذا ما بلغت التربية هدفها، فإن كل فضيلة للفرد تغدو نفعًا للجماعة، وضررًا للفرد، إذا نُظر إليها من حيث الهدف الفردي الأسمى — وربما كان في ذلك فساد للروح والحس، أو هلاك سابق لأوانه، وعلينا أن نتأمل، من وجهة النظر هذه فضائل الطاعة والعفة والتقوى والعدالة. فامتداح مَنْ يُنكر ذاته، ويضحي بها، ويتصف بالفضيلة — أعني امتداح ذلك الذي لا يبذل كل طاقته وذهنه من أجل الإبقاء على ذاته، وإنمائها العُلا بها، وإنهاضها، وبسط سلطانها، وإنما يحيا، إزاء ذاته، حياة كلها ضعة وغفلة، وربما كان فيها عدم اكتراث أو سخرية — هذا الامتداح لا يظهر أبدًا بدافع إنكار الذات! إذ أن الجار لا يمتدح إنكار الذات إلا لأنه سيجني منه غنمًا! ولو كان الجار يفكر على نحو فيه إنكار للذات، لرفض هذا التشتيت للطاقة، وذلك الضرر الذي يحل من أجله «هو»، ولعمل على الحيلولة دون ظهور مثل هذه الميول، ولأظهر — قبل كل هذا — إنكاره لذاته، بالامتناع عن تسمية هذا خيرًا — وهنا نصل إلى التناقض الأساسي الذي تتصف به تلك الأخلاق التي تلقي اليوم أعظم تمجيد، فدوافع تلك الأخلاق مضادة لمبادئها. وتلك الأخلاق تفند ما تريد أن تبرر به نفسها — تفنده بمعيارها الخاص لما هو أخلاقي! والقضية القائلة «عليك أن تنكر ذاتك وتضحي بها» ينبغي عليها، إذا شاءت ألا تتعارض مع أخلاقيتها، ألا تصدر إلا عن كائن ينصرف في دعوته هذه عن نفعه الخاص، وربما وجد في تلك التضحية التي يدعو الفرد إلى القيام بها هلاكًا له هو ذاته. ولكن ما إن يدعو الجار (أو المجتمع) إلى الغيرية «بدافع المنفعة»، حتى يكون قد اتبع المبدأ المضاد، القائل «عليك أن تسعى إلى المنفعة، حتى على حساب الآخرين» — وبهذا يدعو إلى الأمر «عليك أن ...» والنهي «عليك ألا ...» في آن واحد!

(٣)

أخلاق السادة وأخلاق العبيد

من مؤلف (بمعزل عن الخير والشر. الفقرة ٢٦٠)

يقول نيتشه:

خلال جولتي بين عديد من النظم الأخلاقية، العميقة منها والسطحية، التي سادت الأرض حتى اليوم، أو لا تزال تسود اليوم – اهتديت إلى سمات معينة تتردد سويًّا بانتظام ويرتبط بعضها ببعض، إلى أن تبدّى لي في نهاية الأمر نوعان أساسيان، وظهر هذا التقابل الرئيسي: فثمت أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد – وإني لأذهب إلى أنه في كل الحضارات العُليا والمختلطة، تظهر محاولات للتوفيق بين هذين النوعين من الأخلاق، وأكثر من ذلك ظهورًا، تداخلهما والخلط بينهما، وربما ارتبطا أوثق الارتباط في الشخص الواحد، وفي النفس الواحدة. فالتمييز بين القيم الأخلاقية إما أن ينشأ عن نوع من السادة، الذين يجدون لذة في التمييز عن المسودين – أو تنشأ عن المسودين، عن العبيد والتابعين من مختلف الأنواع. ففي الحالة الأولى، عندما يكون السادة هم الذين يحددون معنى تصور «الخير»، تكون الأحوال السامية المترفعة للنفس هي التي تُعد فضلاً، وهي التي تحدد التفاوت في المراتب. ويبتعد الرجل الرفيع عن أولئك الذين تتمثل لديهم صفات مضادة لأحوال النفس السامية هذه، ويحتقرهم. ولنلاحظ هنا، بناء على ما قلناه، أن التقابل بين الحسن والردئ يعادل هذا النوع الأول من الأخلاق، التقابل بين الرفيع والحقير. أما التقابل الآخر بين الخير والشر فله أصل آخر. فهنا يُحتقر الجبان، والقلق والمتصاغر، وذلك الذي لا يخرج تفكيره عن حدود المنفعة الضيقة، وكذلك يحتقر المرتاب بنظرته المقيدة، وذلك الذي يحقر من شأن ذاته، وذلك النوع من الناس، الذي يقبل أن يعامله الغير معاملة الكلاب، والمنافق

المستجدي، وقبل هؤلاء جميعًا، الكاذب: ذلك لأن من المعتقدات الأساسية لكل الارستقراطيين ، أن عامة الناس كاذبون. ولقد كان النبلاء في اليونان القديمة يسمون أنفسهم «نحن أهل الصدق». ومن الجلي أن التقويمات الأخلاقية كانت في مبدأ الأمر تُطلق على الأشخاص، ولم تُطلق على أنواع السلوك وتُرد إليها إلا فيما بعد. ومن هنا كان من الأخطاء الكبيرة أن يتخذ مؤرخو الأخلاق نقطة بدايتهم من أسئلة مثل: «لمَ يُحمد الفعل الشفوق؟» فالنوع الرفيع من الناس يشعر بأنه «هو» الذي يحدد القيمة، ومن هنا لم يكن في حاجة إلى أن يسمى بالخير، وإنما يصدر حكمه على هذا النحو: «إن ما هو ضار بي هو ضار في ذاته»، أي أنه يعرف أنه هو الذي يضفي على الاشياء ما لها من شرف، فهو «خالق القيم». وهو يمجد كل ما يجده في ذاته: فمثل هذه الأخلاق إنما هي تمجيد للذات. وفي أساس هذه الأخلاق يقوم شعور فياض بالامتلاء، وبالقوة، وسعادة التوسع الرفيع، والإحساس بالثراء القادر على البذل والعطاء – فالرجل الرفيع يساعد التعس بدوره، ولكن لا يكون ذلك بدافع الشفقة، وإنما بفعل اندفاع تولده القوة الفائضة. والرجل الرفيع يمجد القوى في ذاته، كما يمجد ذلك الذي يمارس قوته على ذاته. فيعرف متى يتكلم ومتى يصمت، ويشعر باللذاة حين يعامل نفسه بقسوة وصرامة، ويمجد كل ما هو قاس وصارم. وفي الاساطير الإسكندنافية القديمة يقول البطل: «لقد وضع فوتان في صدري قلبًا قاسيًا». تلك هي الكلمة التي عبرت عنها نفس «فيكنج» فخور، بل إن مثل هذا الرجل يشعر بالفخر لأنه لم يخلق ليكون شفوقًا – ومن هنا يضيف البطل في الأسطورة السابقة قوله «من لك يكن له منذ حداثته قلب قاس، فلن يكون له مثل ذلك القلب أبدًا».فالنبلاء والشجعان الذين يفكرون على هذا النحو، هم أبعد الناس عن ذلك النوع الآخر من الأخلاق، الذي يرى في الشفقة أو العمل من أجل الغير أو النزاهة دليلاً على

الأخلاقية. ذلك لأن إيمان المرء بذاته، وفخره بذاته، والعداء والسخرية المريرة من كل إنكار للذات – كل هذا ينتمي إلى الأخلاق الرفيعة بنفس اليقين الذي ينتمي به إليها احتقارها وتجنبها للشفقة والقلب العطوف. والأقوياء هم الذين يعرفون كيف يمجدون، فذلك فنهم ومجال إبداعهم. ومما تتميز به هذه الأخلاق عما عداها، تبجيلها العميق للقديم وللتقاليد المتوارثة (ومثل هذا التبجيل المزدوج هو أصل القانون باسره)، والإيمان بالسلف والتحيز له، وعدم الثقة بالخلف. فإذا كنت تجد أنصار الآراء الحديثة يؤمنون بالتقدم وبالمستقبل إيمانًا شبه غريزي، ويقللون على الدوام من شأن القدماء، فإن هذا في الحق يكفي للكشف عن الأصل غير الرفيع الذي صدرت عنه هذه الآراء. ويكون وقع أخلاق السادة أغرب وأبغض ما يكون إلى الذوق الحالي، في مبدئها الصارم، القائل إن المرء لا يدين بواجب إلا لنظرائه، وأن عليه، إزاء ذوي المرتبة المنحطة، وكل ما هو غريب عنه، أن يسلك كما يرغب، و«كما يشاء هواه» - أعني «بمعزل عن الخير والشر» دائمًا. وعلى هذا الأساس وحده يكون للشفقة وما شاكلها من المشاعر مجال. فالقدرة على الشعور العميق بعرفان الجميل، وبالرغبة في الانتقام، والالتزام بهذا الشعور (وكلا الأمرين لا يكون إلا في حدود النظراء وحدهم) والتشبث بالثأر، ودقة فهم معنى الصداقة، والشعور بضرورة وجود أعداء (لكي يكون فهم منفذ لأحاسيس الغيرة، والمقاتلة، والصلف – وقبل هذا كله، لكي يستطيع المرء أن يكون «صديقًا» بالمعنى الصحيح) – كل هذه علائم تتميز بها الأخلاق الرفيعة، التي هي، كما قلت من قبل، مختلفة عن أخلاق «الآراء الحديثة»، والتي يصعب تبعًا لذلك، استيعابها اليوم، ويصعب التنقيب عنها وكشفها. والأمر بخلاف ذلك في النوع الثاني من الأخلاق، أعني «أخلاق العبيد». فإذا تصورنا أن المغلوبين على أمرهم، والمظلومين، والمعذبين، والمقيدين، وغير الواثقين من

أنفسهم، والذين يحسون بالعناء من أنفسهم – إذا تصورنا أن هؤلاء قد وضعوا نظامًا أخلاقيًا، فعلى أي نحو يكون العنصر المشترك بين تقويماتهم الأخلاقية؟ الأغلب أنهم سوف يعبرون عن تحد متشائم لموقف الإنسان بوجه عام، وربما حملوا على الإنسان ذاته في حملتهم على موقفه. فنظرة العبيد لا ترضي بفضائل الأقوياء، بل نلمس فيها نوعًا من الشك وعدم الثقة، والعمق في العداء لكل ما تبجله أخلاق الأقوياء وتعده خيرًا – وربما أقنع المرء نفسه بأن سعادة هؤلاء الأخيرين ليست سعادة حقيقة بدورها. وعلى العكس من ذلك يُلقّى ضوء ساطع على كل الصفات التي تصلح لتخفيف أعباء الحياة عن عاتق المعذبين، فتمجد الشفقة، واليد المعينة المنقذة، والقلب الرءوف، والصبر، والجد، والتواضع، والتزلف – ذلك لأن هذه هي أكثر الصفات مجلبة للنفع، وتكاد تكون هي الوسيلة الوحيدة للتخفيف من وطأة الحياة. فأخلاق العبيد هي في أساسها أخلاق منفعة. وفي ظلها يظهر التقابل المشهور بين ما هو «خير» وما هو «شر»: فتحت الشر تندرج القوة والخطورة، وكل ما هو مخيف، عميق، قوي، لا يقبل الازدراء. وفي أخلاق العبيد يثير الشرير الخوف، أما في أخلاق السادة، فالشخص المحمود هو الذي يثير الخوف ويرغب فيه، بينما يظهر الرديء في صورة الشخص المحتقر. ويبلغ التقابل قيمته عندما يحدث، نتيجة لأخلاق العبيد هذه، أن يُنظر إلى الخير في هذه الأخلاق نظرة فيها لون من الاستخفاف – وقد يكون ذلك اللون باهتًا، صادرًا عن نية حسنة – إذ أن الخيِّر في طريقة تفكير العبيد هذه هو بالضرورة ذلك الشخص المأمون الجانب، ففيه طيبة، وغفلة، وربما قدر من البله – أي أنه هو المغفل. وحيثما تسود أخلاق العبيد تميل اللغة إلى التقريب بين كلمتي طيب وأبله. وفارق أساسي أخير، هو أن الرغبة في الحرية، والغريزة التي تجد في الشعور بالحرية سعادة ولذة، تنتمي إلى أخلاق العبيد بنفس الضرورة التي

يكون بها التفنن في التبجيل والإخلاص والتحمس لهما علامة ضرورية من علائم طريقة التفكير والتقويم الارستقراطية – ومن هنا كان في وسع المرء أن يفهم بسهولة لِمَ كان من الضروري أن يكون للحب من حيث هو انفعال – ذلك شيء يتخصص فيه الأوربيون هل لأنهم أصل رفيع، فمن المعروف أن ابتداعه يرجع إلى شعراء جنوب فرنسا الفرسان، أولئك الأمجاد المبدعين ذوي الحسام الضاحك، الذين تدين لهم أوربا بالكثير، وربما بنفسها.

***

(٤)

الإعلاء على الذات

من مؤلف (هكذا تكلم زرادشت)

يقول نيتشه:

* أتسمونها «إرادة الحقيقة»، تلك القوة التي تدفعكم، يا أعظم الحكماء، وتبعث فيكم الحماسة؟

* إنها الرغبة في جعل كل موجود قابلاً للتفكير فيه: هذا هو الاسم الذي أطلقه على إرادتكم!

* إنكم تريدون أن تجعلوا كل موجود قابلاً للتفكير فيه: إذ أنكم تشكّون – ولكم الحق في ريبتكم هذه – في أنه قابل للتفكير فيه أصلاً.

ولكن عليه أن يخضع وينحني لكم – هذا هو ما تبغيه إرادتكم.

عليه أن يلين، ويخضع للروح، وكأنه مرآة وانعكاس لها.

تلك هي إرادتكم، يا أعظم الحكماء، فهي إرادة قوة، حتى عندما تتحدثون عن الخير والشر، وعن تقدير القيم.

* إنكم لتريدون خلق العالم الذي يمكنكم أنه تسجدوا له، ذلك هو أملكم الأخير، وتلك هذ نشوتكم القصوى.

* أما غير الحكماء، أي العامة، فهم أشبه بالنهر، الذي يسبح عليه قارب. وفي القارب تجلس تقويماتكم، وقد ازدانت وتنكرت.

* لقد فرضتم إرادتكم وقيمكم على نهر الصيرورة: ولقد استبان لي ما ظنه العامة خيرًا وشرًّا، فإذا هو إرادة قوة كامنة منذ القدم.

إنكم أنتم، يا أعظم الحكماء، الذين أجلستم هؤلاء الضيوف في القارب، وأضفيتم عليهم زينهم وأسماءهم الجليلة – أنتم وإراداتكم المتحكمة فيكم.

والآن، يظل النهر يدفع قاربكم إلى الأمام – فهو مضطر إلى ذلك. ولا أهمية للأمواج التي تزيد وهي تنكسر على القارب، وتصطدم به في عنف.

فليس في النهر يكمن الخطر، وليس فيه نهاية خيركم وشركم، يا أعظم الحكماء، وإنما في تلك الإرادة ذاتها – إرادة القوة، إرادة الحياة الخالقة التي لا تنفد.

ولكن، لكي تفهموا كلمتي عن الخير والشر، فإني قائل لكم كلمتي هذه أيضًا عن الحياة وعن طبيعة الأحياء أجمعين.

* لقد تعقبت الأحياء، وسرت في أكبر الطرق وأصغرها، لأصل إلى معرفة طبيعتهم.

وبرغم أن فم الأحياء قد ظل مغلقًا، فقد التقطت نظرتهم بمرآتي ذات المائة وجه، حتى تتحدث إلى عينهم – وقد تحدثت إليّ بالفعل.

* إنني كلما وجدت حيًّا، سمعت أيضًا حديث الطاعة. فكل ما هو حي مطيع.

وهذه كلمتها الثانية، إن من لا يعرف كيف يطيع ذاته، يأمره غيره — تلك هي شيمة الأحياء.

وهاك ثالث ما سمعت: إن الأمر لأشق من الطاعة. ليس ذلك لأن الآمر يضع على عاتقه حمل كل المطيعين، ولأن هذا الحمل يكاد يحطمه فحسب.

وإنما بدا لي كل أمر مغامرة ومخاطرة، وكلما كان الحي آمرًا، كان في ذلك مخاطرًا بنفسه.

أجل، حتى عندما يأمر ذاته، فعليه هنا أيضًا أن يتحمل عاقبة أمره، وعليه أن يكون قاضيًا، ومنتقمًا، وضحية لقانونه الخاص.

ولقد سألت نفسي: كيف يحدث ذلك؟ وما الذي يدفع الحي إلى أن يطيع ويأمر، ويكن طيعًا حتى عندما يأمر؟

* فلتنصتوا الآن إلى كلمتي، يا أعظم الحكماء! ولتخبروني بدقة، لتروا ما إذا كنت قد تغلغلت في الحياة حتى قلبها، وحتى أعمق أعماق هذا القلب!

* حيثما وجدت حيًّا، وجدت إرادة قوة، بل لقد وجدت في إرادة العبودية ذاتها رغبة للمرء في أن يكون سيدًا.

* فاستسلام الضعيف للقوي أمر تخصه عليه إرادته، التي تريد أن تتحكم فيمن هم أضعف منه، فهذه هي اللذة التي لا يمكنها أن تزهد فيها.

وكما يستسلم الأصغر للأكبر، حتى يشعر باللذة وبالقوة إزاء مَنْ هو أصغر منه، كذلك يستسلم الأكبر بدوره، ويبذل حياته من أجل القوة.

ذلك هو استسلام الأكبر، الذي هو مغامرة، ومخاطرة، ومقامرة على الموت.

وحيثما تجد تضحية وتفانيًا ونظرات حب، فهناك أيضًا تكون إرادة السيطرة. إن الأضعف يتسلل بطرق ملتوية إلى مكمن القوى، حتى يصل إلى

قلبه، وهناك يسلبه القوة.

وهذا هو السر الذي أسرّت به الحياة إليّ. لقد قالت: تأمل. إنني ذلك الذي ينبغي عليه أن يعلو على ذاته دوامًا.

حقًا إنكم تسمونها إرادة إنجاب، أو غريزة الوصول إلى الغايات، وإلى الأعلى، والأبعد، والأعقد – غير أن هذا كله شيء واحد، وسر واحد.

إنني لأوثر الهلاك على التخلي عن هذا الشيء الواحد. والحق أنه حيثما يكون الهلاك وسقوط الأوراق، فهناك تضحي الحياة ذاتها – من أجل القوة!

ولكن لمَ كان يتعين عليّ أن أكون صراعًا، وصيرورة، وغاية، ونقيض الغاية؟ واأسفاه! إن مَنْ يعرف إرادتي، يعرف جيدًا تلك الطرق الملتوية التي ينبغي عليها أن تسير فيها!

إن ما أخلقه، وأحبه كل الحب، ينبغي عليّ أن أعاديه، وأعادي حبي – فهكذا تشار إرادتي.

وحتى أنت، أيها العارف، لست إلا طريقًا وموطئًا لأقدام إرادتي – والحق أن إرادة القوة في تسير بدورها في أعقاب إرادة الحقيقة فيك!

إن ذلك الذي أذاع كلمة إرادة الحياة قد جانبه الصواب: فليس ثمت إرادة كهذه!

ذلك لأن ما لا يحيا، لا يريد، أما ذلك الذي يحيا، فكيف تتجه إرادته إلى الحياة؟

حقًا إن الإرادة لا تكون إلا حيث تكون الحياة – غير أن هذه ليست إرادة حياة، ولكن، اعلم مني أنها إرادة القوة.

إن الحي ليقدر أشياء عديدة فوق تقديره للحياة ذاتها، غير أن ما يُعبر عن نفسه خلال هذا التقدير ذاته هو إرادة القوة!

هذا ما قالت لي الحياة ذات مرة، ومن هنا أمكنني، يا أعظم الحكماء، أن أحل لكم لغز قلوبكم.

إنني لأقول لكم إنه ليس ثمت خير أو شر دائم! بل إن على كل منهما أن يعلو دوامًا على ذاته.

إنكم لتمارسون قوتكم، يا مقدري القيم، بما تصدرونه من قيم ومن أقوال عن الخير والشر — ذلك هو حبكم الخفي، وذلك هو النور، والرجفة، والفيض الذي يغمر نفوسكم.

غير أن قيمكم توّلد قوة أعظم، وعلاء جديدًا على الذات يكسر البيضة وقشرتها.

والحق أن مَنْ كان عليه أن يكون خالقًا في مجال الخير والشر، عليه أولاً أن يكون محطمًا وهادمًا للقيم.

ومن هنا فالشر الأكبر ينتمي إلى الخير الأكبر — أعني إلى الخير الخالق.

فلنقصر حديثنا على هذه الأمور، يا أعظم الحكماء، حتى لو أساء هذا إلينا — ذلك لأن السكوت أسوأ، والحقائق التي لا نجهر بها تغدو سامة.

فليتحطم إذن كل ما تحطمه حقائقنا! فأمامنا صروح عديدة نشيدها!

هكذا تكلم زرادشت.



والظفر، وفي التمرس على النظام العسكري والخبرة فيه، وتحمل في هذا أكبر التضحيات – يهتف هذا الشعب بملء حريته قائلاً «فلنحطم حسامنا!»- ويقوم بتحطيم أداته الحربية حتى أعمق جذورها. فتحول المرء إلى المسالمة في الوقت الذي يكون فيه أقدر من غيره على القتال، هذا التحول إذا صدر عن سمو في الإدراك والفهم، كان هو وسيلة السلام الحقيقي، الذي ينبغي أن يرتكز على سلامة القصد، بينما يرتكز السلم المسلح المزعوم، الذي يسود اليوم كل البلاد، على سوء القصد، ما دام المرء لا يثق بذاته ولا بجاره، ولا يلقي بأسلحته، مدفوعًا بشعور يمتزج فيه البغض مع الخوف. إن الفناء لأفضل من البغض والخوف، وإن الفناء لأفضل ثلاثًا من أن يجعل المرء غيره يبغضه ويخافه – هذا هو الشعار الأعلى الذي ينبغي أن يتخذه كل مجتمع سياسي على حدة! – ومن الجلي أن ممثلي شعوبنا الأحرار يفتقرون إلى فهم طبيعة الناس في الوقت المناسب، وإلا لأدركوا أن جهودهم تضيع عبثًا، عندما يدعون إلى خفض تدريجي للأسلحة العسكرية. وعلى العكس من ذلك، فإن هذه الحاجة عندما تبلغ القمة، نكون قد اقتربنا كل الاقتراب من ذلك النوع من الإله الذي نحن في حاجة إليه . فشجرة المجد الحربي لا تجتث إلا دفعة واحدة، وبضربة كالبرق الخاطف. على أن البرق لا يأتي، كما تعلمون، إلا من السحب، ومن الأعالي.

***

(٦)

من مؤلف (الهائم وظله. الفقرة ٨٤)

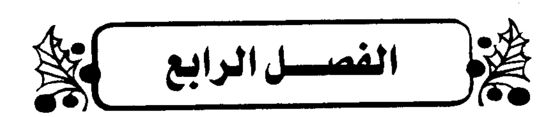
يقول نيتشه:

ذات صباح خرج المسجونون إلى فناء العمل، ولم يكن الحارس موجودًا، فمنهم مَنْ استمر في عمله، جريًا على عادته، ومنهم مَنْ وقف خاملاً، ونظر حوله

بعناد. وهنا تقدم أحدهم وصاح لتعملوا كما تشاءون أو لا تعملوا على الإطلاق، فالأمران سيان. إن ضرباتكم الخفية قد تكشفت، وقد استمع إليها سجانكم أخيرًا، وسوف يصدر عليكم حكمًا رهيبًا في اليوم التالي. إنكم لتعرفونه، في جبروته وبطشه. ولكن لتنتبهوا الآن إلى ما أقوله لكم، فقد أخطأتم فهمي حتى اليوم، فلست كما أبدو لكم، وإنما أنا أكثر من ذلك بكثير، فأنا ابن حارس السجن، ولي عليه تأثير كبير. وإني لقادر على أن أخلصكم، واريد أن أخلصكم. ولكنني بالطبع لن أخلص منكو سوى أولئك الذين يؤمنون بأنني ابن حارس السجن، أما الآخرون، فليجنوا ثمرة عدم إيمانهم».

وبعد قليل من الصمت، قال مسجون قديم: ولكن ماذا يفيدك أن نؤمن بك أو لا نؤمن؟ لو كنت ابنه حقًا، ولو كنت قادرًا على أن تفعل ما تقول، فلتقل له في حقنا كلمة طيبة، فهذا حقًا أخلق بك وأجدر – ولتدع مسألة الإيمان وعدم الإيمان جانبًا! وفي تلك اللحظة صاح شاب بل إنني لا أومن به، فهو قد تشبث بشيء في رأسه فحسب. وإنني لأراهن على أننا سنظل هنا أيامًا ثمانية على حالنا هذا، دون أن يعلم حارس السجن شيئًا. وهنا قال آخر المسجونين، وهو الذي لم تطأ قدمه ساحة العمل إلا في تلك اللحظة: ولو كان قد علم شيئًا في وقت ما، فإنه لم يعد يعلمه الآن، فقد مات حارس السجن فجأة. فهتف الكثيرون معًا مرحى! مرحى!يا سيدنا الابن! يا سيدنا الابن! كيف حال ميراثك! ربما كنا الآن مسجونين لديك أنت؟ – فقال المخاطب بلهجة ذليلة لقد قلت لكم من قبل، إنني سوف أطلق سراح كل مَنْ يؤمن بي، ويؤمن بأن أبي ما زال حيًا». ولم يضحك المسجونون، وإنما هزوا أكتافهم، وتركوه حيث هو.

***



هكذا تكلم زرادشت

هكذا تكلم زرادشت من أشهر مؤلفات نيتشه عن الإطلاق

زرادشت فليسوف آسيوي إيراني مؤسس ما عرف بالزرادتشينية وقد عاش في الفترة من ١٥٠٠ – ٦٥٥ قبل الميلاد في مدينة الري وظلت تعاليمه هي المنتشرة في مناطق واسعة من وسط آسيا إلى موطنه الأصلي إيران حتى ظهور الإسلام.

أعجب بفلسفته فردريك نيتشه وكان كتابه الشهير (هكذا تكلم زرادشت) وقال عنه نيتشه أنه (كتاب للمجتمع لا للفرد).

ويمكن إيجاز فصول هذا الكتاب الذي يتضمن أفكار وفلسفة نيتشه في السطور التالية:

(١)

مستهل زرادشت

يتحدث نيتشه عن الفليسوف زرادشت الذي عاش في الفترة من ١٥٠٠ ق. م حتى ٦٥٥ ق.م قائلاً:

لما بلغ زارا الثلاثين من عمره، هجر وطنه وبحيرته وسار إلى الجبل حيث أقام عشر سنوات يتمتع بعزلته وتفكيره إلى أن تبدلت سريرته، فنهض يومًا من رقاده مع انبثاق الفجر وانتصب أمام الشمس يناجيها قائلاً:

لو لم يكن لشعاعك من يُنير، أكان لك غبطة. أيها الكوكب العظيم؟ منذ

عشر سنوات ما برحت تشرق على كهفي، فلولاي ولولا نسري وافعواني، لكنت ملك أنوارك وسئمت ذرع هذا السبيل، ولكننا كنا نترقب بزوغك كل صباح لنتمتع بفيضك ونرسل بركتنا إليك. اصغ إلي، لقد كرهت نفسي حكمتي كالنحلة اتخمها ما جمعت، فمن لي بالأكف تنبسط أمامي لأهب وأغدق إلى أن يغتبط الحكماء من الناس بجنونهم ويسعد الفقراء منهم بثروتهم .

تلك هي الأمنية التي تهيب بي للجنوح إلى الأعماق، كما تجنح أنت كل مساء منحدرًا وراء البحار حاملاً اشعاعك إلى الشقة السفلي من العالم، أيها الكوكب الطافح بالكنوز.

لقد وجب عليّ أن أتوارى أسوة بك، وجب عليّ أن أرقد على حد تعبير الأناسي الذين اهفو إليهم.

باركني، إذن، ايها الكوكب، فأنت المقلة المطمئنة التي يسعها أن تشهد ما لا يُحد من السعادة دون أن تختلج كمقلة الحاسدين.

بارك الكأس الدهاق تسكب سلسبيلاً مذهبًا ينثر على الآفاق وهجًا من مسراتك.

انظر! أن هذه الكأس تريد أن تتدفق ثانية، وزارا يريد أن يعود إنسانًا..

وهكذا بدأ جنوح زارا إلى المغيب

(٢)

وانحدر زارا من الجبال فما لقي أحدًا حتى بلغ الغاب حيث انتصب أمامه شيخ خرج من كوخه بغتة ليفتش عن بعض الجذور والأعشاب، فقال الشيخ:

ليس هذا الرحالة غريبًا عن ذاكرتي، لقد اجتاز هذا المكان منذ عشر سنوات، ولكنه اليوم غيره بالأمس.

لقد كنت تحمل رمادك في ذلك الحين إلى الجبل، يا زارا، فهل أنت تحمل الآن نارك إلى الوادي؟ أفما تحاذر يا هذا أن ينزل بك عقاب مَنْ يضرم النار؟

لقد عرفت زارا، هذه عينه الصافية، وليس على شفتيه للاشمئزاز أثر، أفما تراه يتقدم بخطوات الراقصين؟

لقد تبدلت هيئة زارا، إذ رجع بنفسه إلى طفولته. لقد استيقظت يا زارا فماذا أنت فاعل قرب النائمين؟

كنت تعيش في العزلة كمن يعوم في بحر والبحر يحمل أثقاله، وأراك الآن تنجه إلى اليابسة، أفتريد الاستغناء عمن حملك لتسحب هامتك على الأرض بنفسك؟

فأجاب زارا: إنني أحب الناس.

فقال الشيخ الحكيم: إنني ما طلبت العزلة واتجهت إلى الغاب إلا لاستغراقي في حبهم، أما الآن فقد حولت حبي إلى الله، وما الإنسان في نظري إلا كائن ناقص، فإذا ما أحببته قتلني حبه.

فأجاب زارا: ومَنْ يصف لك الحب الآن! إنني لا أقصد الناس إلا لأنفحهم بالهدايا

فقال الحكيم القديس: إياك أن تعطيهم شيئًا، والأجدر بك أن تأخذ منهم ما تساعدهم على حمله، ذلك أجدى لهم على أن تغنم سهمك من هذا الخير، وإذا كان لا بد لك من العطاء فلا تمنح الناس إلا صدقة على أن يتقدموا إليك مستجدين أولاً

فأجاب زارا: أنا لا أتصدق، إذ لم أبلغ من الفقر ما يجيز لي أن أكون من المتصدقين

فضحك القديس مستهزئًا وقال: حاول جهدك إذن اقناعهم بقبول كنوزك، إنهم يحاذرون المنعزلين عن العالم، ولا يصدقون بأننا نأتيهم الهبات، إن لخطوات الناسك في الشارع وقعًا مستغربًا في آذان الناس. إنهم ليجفلون على مراقدهم إذ يسمعونها فيتساءلون: إلى أين يزحف هذا اللص؟

لا تقترب من هؤلاء الناس. لا تبارح مقامك في الغاب، فالأجدر بك أن تعود إلى مراتع الحيوان، أفلا يرضيك أن تكون مثلي دبًا بين الدببة وطيرًا بين الأطيار؟

فسأل زارا: وما هو عمل القديس في هذا الغاب؟

فأجاب القديس: إنني أنظم الأناشيد لأترنم بها، فأراني حمدت الله إذ أسرُّنجواي فيها بين الضحك والبكاء، لأنني بالإنشاد والبكاء والضحك والمناجاة أسبّح الله ربي، ومع هذا، فما هي الهدية التي تحملها إلينا؟

فانحنى زارا مسلمًا وقال للقديس: أي شيء أعطيك؟ دعني أذهب عنك مسرعًا كيلا آخذ منك شيئًا.

وهكذا افترقا وهما يضحكان كأنهما طفلان

وعندما انفرد زارا قال في نفسه:

إنه لأمر جد مستغرب، ألم يسمع هذا الشيخ في غابة أن الإله قد مات.

(٣)

وإذ وصل زارا إلى المدينة المجاورة، وهي أقرب المدن إلى الغاب، رأى الساحة مكتظة بخلق كثير أعلنوا من قبل أن بهلوانًا سيقوم هناك بالألعاب، فوقف زارا في الحشد يخطبه قائلاً:

إنني آت إليكم بنبأ الإنسان المتفوق، فما الإنسان العادي إلا كائن يجب أن نفوقه، فماذا أعددتم للتفوق عليه؟

إن كلاً من الكائنات أوجد من نفسه شيئًا يفوقه، وأنتم تريدون أن تكونوا جزرًا يصد الموجة الكبرى في مدها، بل إنكم تؤثرون التقهقر إلى حالة الحيوان بدل اندفاعكم للتفوق على الإنسان. وهل القرد من الإنسان إلا سخريته وعاره؟ لقد اتجهتم على طريق مبدؤها الدودة ومنتهاها الإنسان، غير إنكم أبقيتم على جل ما تتصف به ديدان الأرض. لقد كنتم من جنس القرود فيما مضى، على أن الإنسان لم يفتأ حتى اليوم أعرق من القرود في قرديته.

ليس أوفركم حكمة إلا كائن مشوش لا يمتّ بنسبه إلى أصل صريح، فهو مزيج من النبات والأشباح، وما ادعو الإنسان ليتحول إلى شبح أو إلى نبات.

لقد أتيتكم بنبأ الإنسان المتفوق

إنه من الارض كالمعنى من المبنى، فلتتجه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنى لهذه الأرض وروحًا لها.

أتوسل إليكم، أيها الإخوة بأن تحتفظوا للأرض بإخلاصكم فلا تصدقوا من يمنونكم بآمال تتعالى فوقها، إنهم يعللون بالمحال فيدسُّون لكم السم، سواء أجهلوا أم عرفوا ما يعملون، أولئك هم المزدرون للحياة، لقد رعى السم أحشاءهم فهم يحتضرون، لقد تعبت الأرض منهم فليقلعوا عنها.

لقد كانت الروح تنظر فيها مضى إلى الجسد نظرة الاحتقار فلم يكن حينذاك من مجد يطاول عظمه هذا الاحتقار. لقد كانت الروح تتمنى الجسد ناحلاً قبيحًا جائعًا متوهمة أنها تتمكن بذلك من الانعتاق منه ومن الأرض التي يدب عليها. وما كانت تلك الروح إلا على مثال ما تشتهي لجسدها ناحلة قبيحة جائعة، تتوهم أن أقصى لذاتها إنما يكمن في قسوتها وإرغامها.

أفليست روحكم، أيها الإخوة، مثل هذه الروح؟ أفما تعلن لكم أجسادكم عنها أنها مسكنةوقذارة وأنها غرور يسترعي الإشفاق؟

والحق ما الإنسان إلا غدير دنس، وليس إلا لمن أصبح محيطًا أن يتقبل انصباب مثل هذا الغدير في عبابه دون أن يتدنس

تعلّموا مَنْ هو الإنسان المتفوّق

إن هو إلا ذلك المحيط تغرقون احتقاركم في أغواره

وهل تتوقعون بلوغ معجزة أعظم من هذه المعجزة؟

لقد آن للاحتقار أن يبلغ أشده فيكم، بعد أن استحال شرفكم ذاته كما استحالت عقولكم وفضائلكم إلى كره واشمئزاز

لقد آن لكم أن تقولوا: ما يهمني شرفي، وما هو إلا مسكنه وقذارة وغرور، في حين أن على الشرف أن يبرر الحياة نفسها

لقد آن لكم أن تقولوا: ما تهمني القوى العاقلة فيّ، إذا لم تطلب الحكمة بجوع الأسد، وما هي الآن إلا مسكنة وقذارة وغرور

لقد آن لكم أن تقولوا: ما تهمني فضيلتي فإنها لمّا تصل بي إلى الاستغراق، وقد اتعبني خيري وشري، وما هما إلا مسكنةٌ وقذارة وغرور

لقد آن لكم أن تقولوا : ما يهمني عدلي، أن العادل يقدح شررًا ولمّا اشتعل

لقد آن لكم أن تقولوا: ما تهمني رحمتي، أفليست الرحمة صليبًا يسمر عليه مَنْ يحب البشر. ورحمتي لم ترفعني على الصليب

أقلتم مثل هذا وناديتم به؟ ليتني سمعتكم تهتفون بمثله!

أن ما يرفع عقيرته على السماء إن هو إلا غروركم لا خطاياكم، إن هو إلا حرصكم حتى في خطاياكم

أين هو اللهب الذي يمتد إليكم ليطهركم؟ أين هو الجنون الذي يجب أن يستولي عليكم؟

هأنذا أنبئكم عن الإنسان المتفوق

إن هو إلا ذلك اللهب وذلك الجنون

وما فرغ زارا من كلامه حتى ارتفع صوت من الحشد قائلا:

(لقد كفانا ما سمعنا عن البهلوان، فليبرز لنا الآن لنراه)

فضحك الجميع مستهزئين بزارا، وتقدم البهلوان ليقوم بألعابه وهو يعتقد أنه كان موضوع الحديث

(٤)

يقول نيتشه على لسان زارا:

مَنْ الإنسان؟

من الإنسان إلا حبل منصوب بين الحيوان والإنسان المتفوق فهو الحبل المشدود فوق الهاوية

إن في العبور للجهة المقابلة مخاطرة، وفي البقاء وسط الطريق خطرًا، وفي الالتفات إلى الوراء وفي تردد وفي كل توقف خطر في خطر

إن عظمة الإنسان قائمة على أنه معبر وليس هدفًا، وما يستحب فيه هو أنه سبيل وافق غروب

إنني أحب مَنْ لا غاية لهم في الحياة إلا الزوال، فهم يمرون إلى ما وراء الحياة. أحب مَنْ عظم احتقارهم لأنهم عظماء، أحب المتعبدين يدفعهم الشوق إلى المروق كالسهم إلى الضفة الثانية

أحبُّ مَنْ لا يتطلبون وراء الكوكب معرفة ما يدعو إلى زوالهم أو ما يهيب بهم إلى التضحية ، لأنهم يقدمون ذاتهم قربانًا للأرض، لتصبح هذه الأرض يومًا ميراثًا للإنسان المتفوق

أحب مَنْ يعيش ليتعلم، ومَنْ يتوق إلى المعرفة ليحيا الرجل المتفوق بعده، فإن هذا ما يقصد طالب المعرفة من زواله

أحب مَنْ يعمل ويخترع ليبني مسكنًا للإنسان المتفوق فيهيئ ما في الأرض من حيوان ونبات لاستقباله. فإن هذا ما يقصد طالب المعرفة من زواله

أحب مَنْ يُحب فضيلته، فما الفضيلة إلا الطموح إلى الزوال وأن هي إلا السهم تنشبه أشواقه

أحب مَنْ لا يحتفظ لنفسه بشرارة واحدة من روحه، فيتجه إلى أن يكون بكليته روحًا لفضيلته لأنه بهذا يجعل روحه تجتاز الصراط

أحب مَنْ يكون من فضيلته ميوله ومطمحه، لأنه بمثل هذه الفضيلة يتوق إلى إطالة حياته كما يتوق إلى قصرها

أحب مَنْ لا يريد الاتصاف بعديد الفضائل، إذ في الفضيلة الواحدة من الفضائل أكثر مما في فضيلتين، والفضيلة الواحدة حلقة ترتبط فيها الحياة

أحب مَنْ يجود بروحه فلا يطلب جزاء ولا شكورًا، ولا يسترد، فهو يهب دائمًا ولا يفكر في الاستبقاء على ذاته

أحب مَنْ يخجل من سقوط زهر النرد له فيرتاب بغش يده، إن أمثاله هم التائقون إلى الزوال

أحب مَنْ يبذل الوعود وهاجة ثم يتجاوز عمله وعده، أن أمثاله هم التائقون إلى الزوال

أحب مَنْ يبرر أعمال الخلف ويدافع عن السلف لأنه بذلك يسلم نفسه إلى نقمة معاصريه، فهو ممن يتوقون إلى الزوال

أحب مَنْ يعلن حبه لربه بتوجيه اللوم إليه، إذ يجب أن يهلك بغضب ربه

أحب مَنْ يبلغ التأثر أعماق روحه في جراحها فيعرضه أتفه حدث للفناء، أن أمثاله يعبرون الصراط دون أن يترددوا

أحب مَنْ تفيض نفسه حتى يسهى عن ذاته، إذ تحتله جميع الأشياء فيضمحل فيها ويفنى بها

أحب مَنْ تحرر قلبه وتحرر عقله حتى يصبح دماغه بمثابة أحشاء لقلبه، غير أن قلبه يدفع به إلى الزوال

أحب جميع مَنْ يشبهون القطرات الثقيلة التي تتساقط متتالية من الغيوم السوداء المنتشرة فوق الناس، فهي التي تنبئ بالبرق وتتوارى

ما أنا إلا منبئ بالصاعقة، أنا القطرة الساقطة من الفضاء، وما الصاعقة التي أبشر بها إلا الإنسان المتفوق

(٥)

وبعد أن ألقى زارا هذه الكلمات أجال أنظاره في الحشد وسكت ثم قال في قلبه: لقد تملكهم الضحك، فهم لا يفهمون ما أقول، وما أنا بالصوت الذي يلائم هذه الأسماع

أعليَّ أن أسد آذانهم ليتمرنوا على الإصغاء بعيونهم؟ أم يجب أن أضرب الصنج أسوة بوعاظ الصيام؟

إن لهؤلاء الناس ما يباهون به فما عساه أن يكون؟

إنهم يسمونه مدنية ليميزوا بها أنفسهم على الرعاة. فهم لذلك ينفرون من لفظة الاحتقار إذا ما ذُكرت في معرض الكلام عنهم، فلسوف أخاطبهم إذن عن غرورهم

سأخاطبهم عن أحقر الكائنات، عن الإنسان الأخير، وتوجَّه إلى الحشد قائلاً:

لقد آن للإنسان أن يضع هدفًا نصب عينيه، لقد آن له أن يزرع ما ينبت أسمى رغباته ما دام للأرض بقية من ذخرها، إذ سيأتي يوم ينفذ هذا الذخر منها فتجدب ويمتنع على أية دوحة أن تنمو فوقها.

ويلٌ لنا! لقد اقتربت الأزمنة التي لن يفوق الإنسان فيها سهام شوقه محلقة فوق البشرية إذ تخونه قوسه وتتراخى أوتارها

الحق ما أقوله: لم يخرج من الإنسان كوكبٌ وهاج للعالم حين تزول بقية السديم من نفسه، وهذا السديم لم يزل فيكم

ويلٌ لنا! لقد اقتربت الأزمنة التي لن يدفع الإنسان فيها بالكواكب للعالم. ويلٌ لنا؟ لقد اقترب زمان الإنسان الحقير الذي يمتنع عليه أن يحتقر نفسه

اسمعوا! هأنذا منبئكم عن الرجل الأخير

إنه من يقف متسائلاً عن نفسه فلا يعلم أمحبةٌ هي أم إبداع أم تشوق، أم توهج كوكب

وستصغر الأرض في ذلك الزمان فيطفر على سطحها الرجل الأخير الذي يحول إلى حضارة كل ما يدور به، إن سلالة هذا الرجل لا تباد، فهي أشبه بالبراغيث، والإنسان الأخير أطول البشر عمرًا

ويقول أناسي الزمن الأخير متغامزين، لقد اخترعنا السعادة اختراعًا

لقد هجر هؤلاء البقاع التي تقسو عليها الحياة، لأنهم شعروا بحاجتهم إلى الحرارة فأصبح كل واحد يحتك بجاره وقد احتاجوا إلى الدفء جميعًا

إنهم يقتحمون الحياة باحتراس لأن الوجل والمرض في عينهم خطأ، وما سلم من الجنون مَنْ يتعثر منهم بالحجارة وبالناس

إنهم يأخذون قليلاً من السموم حيث يجدونها طلبًا لملاذ الأحلام ويكرعون

منها ما يكفي دفعة واحدة طلبًا للذة الموت

وإذا هم عملوا فإنما يعملون للتسلية محاذرين أن تذهب هذه التسلية بهم إلى حدود الإنهاك

ليس بينهم مَنْ يُصبح غنيًا أو يمسي فقيرًا، وكلا الفقر والغنى يجلب الضنى، وما منهم من يطمح إلى الحكم أو يرضى بالخضوع وكلاهما مُحرج مُرهق

ليس هنالك راع وليس هنالك إلا قطيع واحد. إن كلاً من الناس يتجه إلى رغبة واحدة، فالمساواة سائدة بين الجميع. ومن اختلف شعوره عن شعور المجموع يسير بنفسه مختارًا إلى مأوى المجانين

ويغمز أمكر هؤلاء الناس بعينهم ويقولون: لقد كان الجميع مجانين فيما مضى

لقد ساد الاحتراس بين هؤلاء القوم لأنهم أخذوا بالعبر، فهم يتلقون الحادثات متهكمين، وإذا نشأ بينهم خلاف بادروا إلى حسمه صلحًا، لأنهم يحاذرون أن تصاب معدهم بالعلل والإدواء

لهؤلاء الناس لذات للنهار ولذات أخرى لليل، غير أنهم يراعون صحتهم أولاً

لقد اخترعنا السعادة اختراعًا ذلك ما يقوله أناسي الزمن الأخير وهم يغمزون

عند هذا أنهى زارا خطابه أو بالحري تمهيد خطابه فتعالت أصوات التهليل من الحشد وهو يقول:

إلينا بهذا الرجل الأخير يا زارا، اجعلنا على مثال أناسي الزمن الأخير فقد تخلّينا لك عن الإنسان المتفوق

ولكن زارا وجم أمام هذا الحشد يسوده مثل هذا الروح فاستولى الحزن عليه وقال في نفسه:

إنهم لا يفهمون كلامي، فلست بالصوت الذي تتطلبه هذه الأسماع

لقد عشت طويلاً في هذه الجبال وانصت طويلاً إلى هدير الغدران وحفيف الأشجار فأنا أكلم هؤلاء الناس الآن كأنني أخطب رعاة الماعز

إن روحي صافية تغمرها الأنوار كما تغمر القمم تباشير الصباح، ولكنهم يحسون بالصقيع في قلبي ويحسبونني مهرجًا يأتيهم بالمفجع من النكات

إنهم يحدجونني بأنظارهم ويتضاحكون، ففي قلبهم ثورة البغضاء وعلى شفاههم بسمة الثلوج

(٦)

وطرأ حادث كم الأفواه واسترعى الأبصار، وكان البهلوان بدأ بألعابه فاندفع من النافذة وأخذ يتمشى على الحبل الممدود بين برجين فوق الساحة وما عليها من المتفرجين وما وصل إلى وسط الحبل حتى فتحت النافذة مرة ثانية واندفع منها فتى مخطط بالألوان كالمهرجين وسار متبعًا خطوات البهلوان صارخًا:

إلى الأمام أيها الأعرج! إلى الأمام أيها الكسلان، أيها المرائي ذو الوجه الشاحب! اذهب لئلا تداعبك نعلي، ما هو عملك بين هذين البرجين؟ أفليس في البرج مكان سجنك؟ إنك تسد الطريق في وجه مَنْ هو أفضل منك.

وكان الفتي يتقدم خطوة كلما قال كلمة حتى أصبح على قاب قوسين من البهلوان، وعندئذ وقع الحادث الذي كم الأفواه واسترعى الأبصار. فإن الفتى لم يلبث أن صرخ صرخة الجن وقفز فوق العقبة القائمة في سبيله. ولما رأى

البهلوان انتصار خصمه عليه أخذه الدوار وخلت رجله عن الحبل فرمى عارضة التوازن من يديه وسقط في الفضاء حيث لاحت رجلاه ويداه كعجلة تدور في الهواء

وماج الحشد على الساحة كالبحر اجتاحته العاصفة الهوجاء وانفرط الناس مولين الأدبار وانفرج المكان حيث كان يتجه الجسم بانحداره

ولكن زارا لم يتحرك فوقع الجسم على مقربة منه حيث تقطعت أوصاله وتهشم غير أنه كان لم يزل حيًا، وما عتم أن عاد روع الجريح إليه فرأى زارا جاثيًا قربه فرفع رأسه وقال له:

ماذا تفعل هنا؟ ما كنت أجهل أن الشيطان سيضل خطواتي يومًا وها هو ذا الآن يجرني إلى جحيمه، افتريد أن تمنعه؟

فقال زارا:

وشرفي يا صديقي أن ما تذكره لا وجود له، فليس من شيطان وليس من جحيم، إن روحك ستموت بأسرع من جسدك فلا تخش بعد الآن شيئًا

فرفع الرجل بصره مشككًا وقال:

إذا كان ما تقوله صحيحًا فإنني لا أفقد شيئًا بفقد الحياة. فلست أنا إذن إلا حيوانًا وقد رُقّصتُ بالضرب وغديت بأفخر غذاء.

فقال زارا: لا، ليس الأمر كما تقول فإنك اتخذت المخاطرة مهنة لك ولم يكن فيها ما يشين. أما الآن فمهنتك هي أن تفنى، من أجل هذا سأدفنك بيدي

ولم يحر المدنف جوابًا بل حرك يده باحثًا عن يد زارا ليصافحها دلالة على شكره

(٧)

وأمسى المساء مرخيًا سدوله على الساحة فتفرق عنها المتفرجون وقد أرهقهم الفضول والرعب، وبقى زارا جالسًا على الأرض قرب الميت فاستغرق في تفكيره ناسيًا مرور الزمان حتى هبت نفحات الليل عليه منفردًا، فناجى نفسه قائلاً:

لقد كان صيدك موفقًا اليوم يا زارا! لقد أفلت الناس منك فاصطدت جثة هامدة

إن حياة الإنسان محفوفة بالأخطار، وهي فوق ذلك لا معنى لها ... فإن مهرجًا يمكنه أن يقضي عليها

أريد أن أعلم الناس معنى وجودهم ليدركوا أن الإنسان المتفوق إنما هو البرق الساطع من الغيوم السوداء، من الإنسان

ولكنني لم أزل بعيدًا عن هؤلاء الناس وفكرتي بعيدة عن مداركهم، فأنا لم أزل متوسطًا المدى بين مجنون وجثة هامدة

إن الليل مظلم ومسالك زارا مظلمة أيضًا. تعال أيها الرفيق المتيبس في صقيعه! إنني ذاهب بك إلى حيث أواريك التراب بيدي

(٨)

ورفع زارا الجثة على كاهله ومشى، ولكنه ما قطع مائة خطوة حتى زحمه رجل، وما كان هذا الرجل إلا مهرج البرج، فأسر إليه:

اذهب من هذه المدينة يا زارا فإن مبغضيك فيها كثيرون. هنا يكرهك أهل الصلاح والعدل، فيصفونك بالعدو والمزدري، ويكرهك المؤمنون بالدين الحق فيرون بك خطرًا على عامة الناس، وقد كان من حظك إن هزأ الحشد بك لأنك

كنت تتكلم كالمهرجين، وكان من حظك أيضًا إن اشتركت والكلب الميت، فقد كان خلاصك هذه المرة في إسفافك إلى هذه المهاوي. ولكنك لن تسلم في الثانية فاذهب من هذه المدينة وإلا فإنني قافز غدًا فوق جثة أخرى.

قال الرجل هذا وتوارى وتابع زارا سيره في الشوارع المظلمة. ولما بلغ باب المدينة التقى حُفَّار القبور فوجهوا إلى رأسه أشعة مصابيحهم وإذ عرفوا فيه زارا اشبعوه سخرية وهزءًا وقالوا:

مرحى يا زارا! لقد صرت الآن حفَّارًا للقبور، إنك تحمل الكلب الميت. لقد أحسنت، فإن إيدينا أطهر من أن تدنس بجثته. أتريد يا زارا أن تختلس من الشيطان طعامه؟ كل هنيًا! ولكن الشيطان أمهر منك، ولعله يسرقكما كليكما فيلتهمكما التهامًا

ودار حُفَّار القبور بزارا يتفرسون فيه. أما هو فلزم الصمت وسار في طريقه. وبعد أن مشى ساعتين يقطع الاحراج والمستنقعات، شعر بالجوع لكثرة ما عوت حوله الذئاب الجائعة، فوقف أمام بيت منفرد لاحت له الأنوار من نوافذه. وقال: لقد عضني الجوع وداهمني كاللص بين الاحراج في الليل البهيم

إن لجوعي نزوات مستغربة وقد يداهمني حتى بعد الطعام، ولكنه اليوم ندَّعي منذ الصباح حتى المساء فأين كان هذا الجوع؟

وطرق زارا باب البيت فظهر له منه شيخ يحمل مشعلاً، وقال له: من الآتي إليَّ وإلى رقادي المضطرب؟

فأجاب زارا: اتيناك اثنين حي وميت، أعطني مأكلاً ومشربًا فقد نسيت الغذاء النهار بطوله، إن مَنْ يُشبع الجياع يولي نفسه قوة، هكذا قالت الحكمة

فغاب الشيخ وعاد بخبز وخمر وقال:

إنها لأماكن موحشة للجياع، وذلك ما دعاني إلى السكن هنا حيث يهرع إليَّ البشر والحيوان في وحدتي. أفلا تدعو رفيقك ليأكل ويشرب معك فهو أشد تعبًا منك

فقال زارا: إن رفيقي ميت ولا يسهل علي إقناعه بتناول الطعام.

فتمتم الشيخ: ذلك لا يهمني، إن مَنْ يطرق بابي عليه أن يأخذ ما أقدمه له. كلا هنيئًا

وعاد زارا إلى السير فمشى ساعتين أيضًا وهو يهتدي إلى رسوم الطريق بنور النجوم، وقد كان معتادًا السُرى ويجب أن يتفرس في كل ما يروق له. وعندما لاح الصباح كان زارا وصل إلى غابة كثيفة حيث انقطع كل طريق أمامه، فتوقف ووضع الجثة في فراغ شجرة حواها حتى رأسها ليقيها هجمات الذئاب، ورقد بعد ذلك متوسدًا نبات الأرض وما عتم حتى استغرق في نومه منهوك الجسم مرتاح الضمير

(٩)

وطال نوم زارا حتى غمرت وجهه أنوار الضحى بعد أن داعبته تباشير الفجر ففتح عينيه مبهوتًا وسرح أبصاره على الغاب ثم حولها يستكشف نفسه ساكنًا مستغربًا

وهبَّ من مجلسه فجأة كما يهب الملاح تبدو لعينه الأرض فهتف وقد هزه المرح لأنه اكتشف حقيقة جديدة فخاطب قلبه قائلاً:

لقد انفتحت عيناي. إنني بحاجة إلى رفاق أحياء لا إلى رفاق أموات وجثث أحملهم إلى حيث أريد

إنني أطلب رفاقًا أحياء يتبعوني لأنهم يريدون أن يتبعوا أنفسهم إيان توجهت

لقد انفتحت عيناي، ليس على زارا أن يخاطب جماعات بل عليه أن يخاطب رفاقًا، يجب ألا يكون زارا راعيًا للقطيع وكلبًا له

إنني ما جئت إلا لأخلص خرافًا عديدة من القطيع، وسوف يتمرد الشعب والقطيع عليّ. إن زارا يريد أن يعامله الرعاة معاملتهم للصوص

قلت: رعاة غير أنهم يدعون بالصالحين والعادلين. قلت: رعاة غير أنهم يدعون بالمؤمنين بالدين الحق

انظروا إلى أهل الصلاح والعدل لتعلموا مَنْ هو ألدُّ أعدائهم، إنه مَنْ يُحطم الألواح التي حفروا عليها سننهم، ذلك هو الهدام ذلك هو المجرم — غير أنه هو المبدع

انظروا إلى المؤمنين بجميع المعتقدات تعلموا مَنْ هو ألد أعدائهم إنه من يحطم الألواح التي حفروا عليها سننهم، ذلك هو الهدم، ذلك هو المجرم غير أنه هو المبدع

إليَّ بالرفاق. إنني أطلبهم مبدعين ولا أطلبهم جثثًا وقطعانًا ومؤمنين

إن المبدع لا يتخذ له رفاقًا إلا مَنْ كانوا مثله مبدعين، إنه يتخذهم ممن يحفرون سننًا جديدة على ألواح جديدة

إن مَنْ يطلب المبدع إنما هم الحصاد يعاونونه في الحصاد لأن كل شيء قد أصبح في عينه ناضجًا للحصاد، ولكن المائة منجل ليست بين يديه فهو يتميز غضبًا ويقتلع السنابل من أصولها

إن المبدع يطلب رفاقًا له بين مَنْ يعرفون أن يشحذوا مناجلهم، وسوف يدعوهم الناس هدامين ومستهزئين بالخير والشر، غير أنهم يكونون هم الحاصدين والمحتفلين بالعيد

إن زارا يطلب مَنْ هم مثله مبدعون يشاركونه في الحصاد وفي الراحة فلا حاجة له بالقطعان والرعاة وأشلاء الأموات

وأنت يا رفيقي الأول، أرقد بسلام لقد أحسنت دفنك في فراغ الشجرة ووقيتك افتراس الذئاب

غير أنني سأفترق عنك لأن الزمان قد مرَّ سريعًا، وقد انبثقت حقيقة جديدة في أفق نفسي ما بين فجرين

لن أكون راعيًا، ولن أكون حفَّار قبور، ولسوف لا أقف بعد الآن في الجماعات خطيبًا فقد وجهت آخر خطبي إلى ميت

أريد أن انضم إلى المبدعين، إلى أولئك الذين يحصدون ويرتاحون فأريهم قوس قزح والمراتب التي يرقاها الواصلون إلى الإنسانية المتفوقة

سأهتف بنشيدي للمعتزلين ولم يشعرون بمثنويتهم في انفرادهم، إنني سأملأ بغبطتي قلب كل من له أذنان تصغيان إلى ما لم تسمعه أذن بعد

إنني أسير إلى هدفي واتبع طريقي فأقفز فوق المترددين والمتأخرين، وهكذا سيكون سيرى جنوحًا إلى الغروب

(١٠)

وكان زارا يناجي نفسه بهذا القول والشمس في الهاجرة وإذا به يسمع صوتًا جارحًا في الفضاء ولاح له نسر يعقد حلقات في طيرانه وقد تعلق به أفعوان وما كان النسر يقبض عليه بمخلبيه كفريسة، بل كان الأفعوان ملتفًا حول عنقه التفاف المحب

فهتف زارا والحبور يملأ فؤاده: هذان نسري وأفعواني، فالنسر أشد الحيوانات افتخارًا، والأفعوان أشدها مكرًا تحت الشمس، وكلاهما ذاهبان

مستكشفين في الفضاء ليعلما ما إذا كان زارا لم يزل في الحياة، فهل أنا لم أزل حيًا بعد؟

لقد اعترضني من المخاطر بين الناس ما لم أجد مثله بين الحيوانات، إنني اتبع السبل المخطرة فلأقتدين بنسري وأفعواني

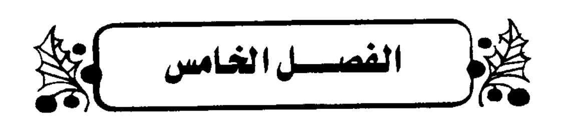
وتذكر زارا القديس المنعزل في الغاب فتنهد وقال:

لأكونن أوفر حكمة لأكونن ماكرًا كأفعواني، غير إنني أطلب المستحيل لذلك أتوسل إلى افتخاري أن يلازم حكمتي ولا ينفصل عنها

وإذا ما تخلت حكمتي عني يومًا وهي تتوق إلى الطيران وأسفاه فإنني لأرجو أن يطير افتخاري مستصحبًا جنوني

وهكذا بدا جنوح زارا إلى المغيب

***



نيتشه وخطب زرادشت

يتحدث نيتشه في هذا الفصل عن خطب زرادشت التي قالها في مناسبات مختلفة

١- التحول في ثلاث مراحل

يواصل نيتشه حديثه عن زرادشت ومراحل تحول العقل فيقول:

سأشرح لكم تحول العقل في مراحله الثلاث فأنبئكم كيف استحال العقل جملاً، وكيف استحال الجمل أسدًا، وكيف استحال الأسد أخيرًا فصار ولدًا

ما أوفر الأحمال التي تثقل العقل الجلد الصليب وهو مجلي الوقار، فإن صلابته تتوق إلى الحمل الثقيل بل إلى أثقل الأحمال

يفتش العقل السليم عن أثقل الأحمال فينيخ كالجمل ظهره متوقعًا رفع خير حمل إليه. إن العقل السليم ينادي الأبطال قائلاً: أي حمل هو الأثقل لأرفعه فتغتبط به قوتي؟ أفليس أثقل الأحمال هو في الاتضاع لانزال العذاب بالغرور؟ أفليس أثقلها يبدي الإنسان اختلالاً لتظهر حكمته جنونًا؟

أم أثقلها في تخلي الإنسان عن مطلب حين يقترن هذا المطلب بالنصر، أم في ارتقاء قمم الجبال لتحدي مَنْ يتحدى؟

أم أثقلها في أن يتغذى الإنسان بأقماع السنديان والأعشاب ويتحمل مجاعة نفسه من أجل الحقيقة؟!

أم اثقلها في احتمال المرض وطرد العواد المعزين، أم في مخادنة الصم الذين

لا يسمعون ولا يعون ما تريد؟!

أم أثقلها في الانحدار إلى المياه القذرة إذا كانت الحقيقة فيها والرضى بملامسة الضفادع اللزجة والعقارب التي تقطر صديدًا؟!

أم أثقلها في محبة مَنْ يحتقرنا وفي مد يدنا لمصافحة شبح يقصد إدخال الرعب إلى قلوبنا؟! إن العقل السليم يحمل ذاته جميع هذه الاثقال المرهقة، وكالجمل الذي يسارع إلى طريق الصحراء عندما يرفع الوقر عن ظهره هكذا يندفع هو أيضًا نحو صحرائه

وهنالك في الصحراء القاحلة يتم التحول الثاني إذ ينقلب العقل أسدًا لأنه يطمح إلى نيل حريته وبسط سيادته على صحرائه

وفي هذه الصحراء يفتش عن سيده ليناصبه العداء كما ناصب سيده السابق، فهو يستعد لمكافحة التنين والتغلب عليه

ومن هو هذا التنين الذي يتمرد العقل عليه فلا يريد بعد الآن أن يرى فيه ربه وسيده؟

إن التنين هو كلمة يجب عليك وعقل الأسد يريد أن ينطق بكلمة أريد

إن كلمة (الواجب) تترصد الأسد على الطريق تنينًا يدرع بآلاف الأصداف وعلى كل قطعة منها تتوهج بأحرف مذهبه كلمة يجب عليك

وعلى هذه الأصداف تشع شرائع ألف عام والتنين الأعظم يعج قائلاً أن جميع الشرائع تتوهج عليَّ

كل ما هو سُنة قد أوجد من قبل، وبي تتمثل جميع السُنن الكائنة. والحق أن كلمة أريد يجب ألا ينطق بها أحد بعد! هكذا قال التنين

فأية حاجة لكم أيها الأخوة بأسد العقل؟ أفما يكفيكم الحيوان القوي الجليل

الممتع بامتناعه؟

من العبث أن تطمحوا إلى خلق سنن جديدة، أن الأسد نفسه ليعجز عن هذا الخلق إذ لا يسعه إلا أن يستعد بتحرير نفسه لخلق جديد لأن قوته لن تتجاوز هذا الحد

ويواصل نيتشه خطبته في الجموع قائلاً:

أيها الأخوة، إن العمل الذي تحتاجون فيه إلى الأسد إنما هو تحرير أنفسكم والوقوف ببطولة الامتناع في وجه كل شيء حتى في وجه الواجب. ذلك أيها الأخوة هو العمل الذي تحتاجون إلى الأسد للقيام به

إن الاستيلاء على حق إيجاد سُنن جديدة يقضي بالجهاد العنيف على العقل الخشوع الصبور، ولا ريب أن في هذا الجهاد قسوة لا يتصف بها إلا الحيوانات المفترسة

لقد كان العقل فيما مضى يتعشق كلمة الواجب كأنها أقدس حق له، وقد أصبح عليه الآن أن يجد حتى في هذا الحق المفدى ما يحدو به إلى التعسف والتوهم، ليتمكن بإرهاق عشقه أن يستولي على حريته وليس غير الأسد مَنْ يقوم بهذا الجهاد

ولكن ما هو العمل الذي يقدر عليه الطفل بعد أن عجز الأسد عنه؟ ولماذا يجب أن يتحوال الأسد المكتسح إلى طفل؟

ذلك لأن الطفل طهر ونيسان، لأنه تجديد ولعب وعجلة تدور على ذاتها فهو حركة البداية وعقيدة مقدسة

أجل أيها الأخوة إن العمل الإلهي للإبداع يستلزم عقيدة مقدسة، فإن العقل يطلب الآن إرادته، ومَنْ فقد الدنيا يريد الآن أن يجد دنياه

لقد ذكرت لكم تحولات العقل الثلاثة فأوضحت كيف استحال العقل جملاً وكيف استحال أسدًا وكيف استحال أخيرًا إلى طفل!!

هكذا قال زارا، وكان في ذلك الحين مقيمًا في مدينة اسمها البقرة العديدة الألوان

٢- منابر الفضيلة

يقول نيتشه عن زارا:

وبلغ زارا خبر حكيم أطنب الناس في علمه ومقدرته في التكلم عن الكرى وعن الفضيلة فحبوه بالتكريم والتبجيل واتَّبعه عدد من الشبان أصبحوا دعامة لمنبره العالي، فذهب زارا وجلس معهم أمام المنبر مصغيًا إلى الحكيم فكان يقول:

مجدوا الكرى وعظموه لأن له المقام الأول وتحاشوا مرافقة مَنْ ساء رقادهم ومَنْ استحوذ عليهم الأرق

إن اللص ليقف خاشعًا أمام الكرى فيدلج في الليل مُحرسًا وقع أقدامه ولكن الساهر المجازف لا يتورع عن حمل بوقه

ليس بالسهل أن يعرف الإنسان كيف يستسلم لسُنة الكرى وليس إلا لمن عرف كيف ينتبه طول النهار أن ينام ملء جفنيه

يجب عليك أن تقاوم نفسك عشر مرات في النهار فتغنم خير التعب وتهيء المخدر لروحك

عليك أن تصالح نفسك عشر مرات في النهار لأنه إذا كان في قهر النفس مرارة فإن في بقاء الشقاق بينك وبينها ما يزعج رقادك

عليك أن تجد عشر حقائق في يومك كيلا تضطر إلى السعي وراءها في نومك فتبقى نفسك جائعة

عليك أن تضحك عشر مرات في يومك لتكون مرحًا كيلا تزعجك معدتك في ليلك والمعدة بيت الداء

قليل مَنْ يعرف هذا من الناس، ولن يتمتع بالرقاد الهنيء إلا مَنْ حاز جميع الفضائل. فإذا ما المرء أدى شهادة زور أو تلطخ بالزنا وإذا هو اشتهى خادمة قريبة فقد حرم وسائل الهناء في نومه

غير أن المرء يحتاج فوق فضائله إلى شيء آخر وهو أن يندفع إلى الرقاد بفضائله نفسها في الزمن المناسب

إن من الفضائل من هي كالغانيات المنجنيات، فاقم بينهن حائلاً كيلا ينتهين إلى عراك تكون أنت ضحيته

ليكن سلام بينك وبين ربك وبين الأقربين، فلا نوم هنيء بدون هذا السلام وسالم شيطان جارك أيضًا لئلا يراودك في رقادك

أكرم السلطة واخضع لها حتى ولو كانت هذه السلطة عرجاء. إن ذلك ما يقتضيه النوم الهنيء

وما أنا بالجاني إذا كان يحلو للسلطة أن تسير متعارجة

إن خير الرعاة مَنْ يقود قطيعه إلى المروج الخضراء ذلك ما يقتضيه الرقاد الهنيء

لا أطلب كثيرًا من المجد ولا وفيرًا من المال وكلاهما يؤدي إلى الاضطراب، ولكن المرء لا ينام هنيئًا ما لم يكن له شيء من الشهرة ولديه شيء من المال

أفضل أن يزورني القليل من الناس على أن يرتاد مسكني عشراء السوء، وهذا العدد القليل يجب عليه ألا يطيل السُمَر عندي لئلا يعكر صفو رقادي

تسرني مجالسة البلهاء لأنهم يجلبون النعاس، ولشد ما يعتبطون عندما نحبذ

حماقاتهم ونشهد بإصابتهم

على هذه الوتيرة يقضي فضلاء الناس نهارهم. أما أنا فإنني إذا أمسى المساء احترس مَنْ أن أرادوا النعاس لأنه سيد الفضائل ولا يرتاح إلى تحرش الساهرين

وتحت جنح الظلام استعرض ما فكرت فيه وما فعلته في يومي فانطوى على نفسي كالحيوان الصبور واسائلها عما قهرت به اميالها عشر مرات وعما عقدت به الصلح مع ذاتها عشر مرات، وعن الحقائق العشر والمسرات العشر التي افعمت بها

وبينما أكون مستغرقًا تهزني الأربعون خاطرة، يستولي النعاس عليَّ فجأة، وهكذا يسودني الكرى سيد الفضائل دون أن أتوجه بدعوة إليه

يشغل النعاس جفني فتغمضان، ويلمس فمي فيبقى مفتوحًا

إنه يدلف إليَّ كلص محبوب فيسرق أفكاري وأبقى أنا منتصبًا كعمود من خشب، ثم لا تمر لحظات حتى انطرح ممددًا على فراشي

وبعد أن أصغى زارا إلى هذه الأقوال يقرع الحكيم بها الأسماع تملك ضحكه وأشرق نور في جوانب نفسه فناجاها قائلاً:

يترآى لي أن هذا الحكيم قد جن كخواطره الأربعين

ولكنه جد خبير بحالات الكرى. فما أسعد من يجاور هذا الحكيم! لأن مثل هذا النعاس شديد الانتقال بالعدوى حتى إلى ما وراء الجدران

إن شيئًا من السحر يفوح من منبره العالي، وما يجتمع هذا العدد من الشبان عبثًا حول خطيب الفضائل

إن قاعدة هذا الحكيم إنما هي (اسهروا لتناموا) وفي الحقيقة لو لم يكن للحياة معناها ووجب أن اجتاز لها حكمة لا معنى لها لما كنت أجد أفضل من هذه القاعدة

لقد أدركت الآن ما كان يطلب الناس قبل كل شيء عندما كانوا يفتشون على أوليات الفضائل، إنهم كانوا يطلبون النوم الهنيء والفضائل التي يتجلى على مفرقها تاج المخدرات. وما كانت الحكمة في عرف حكماء المنابر، وقد نالوا الإعجاب والثناء، إلا قاعدة نوم لا تقلقه الأحلام. إنهم لم يكتشفوا معنى أفضل من هذا المعنى للحياة .

وكم في أيامنا هذه من أناس يشبهون هذا الوعظ في دعوته إلى الفضيلة غير أنهم أقل إخلاصًا منه. ولكن هذا الزمان لم يعد زمانهم ولن يطول وقوفهم والكرى يراود أفكارهم فهم عن قريب سيمددون

طوبى لمن دب إلى عيونهم النعاس! إنهم عما قريب سيرقدون

هكذا تكلم زارا...

***

المأخوذون بالعالم الثاني

يقول نيتشه:

وترامى زارا يومًا بخياله إلى ما وراء الإنسانية، فتراءى هذا العالم لديه كما يراه جميع المأخوذين بالعالم الثاني خليقة رب متألم مضطرب، فقال:

رأيت الدنيا كأنها أحلام نائم أبدعت أبخرة حوالة متلونة ترتد عنها الوهية النفس على غير رضى. وقد لاح لي الخير والشر والأفراح والأحزان وذاتي وذات الآخرين كما تلوح الأبخرة الملونة لعين المبدع، ولعل المبدع أراد أن يتحول ببصيرته عن ذاته فأوجد العالم

لا ينتشي المتألم بمسرة أشد من مسرته حينما يعرض عن آلامه وينسى نفسه. هكذا تكشف لي العالم يومًا فرأيت مسرته ثملاً ونسيانًا وهو يتقلب أبدًا في نقائصه معكسًا للتناقض الأبدي

نظرت إلى العالم يومًا فلاح لي مسرة مسكرة يتمتع بها مبدع غير كامل خلقته أنا، فجاء ككل أعمال البشر جنة بشرية

ما كان هذا الإله إلا إنسانًا، بل جزءًا من شخصية إنسان، لأنه نشأ من ترابي ومن لهبي. إنه لشبح من هذا العالم لا من وراء هذا العالم

شهدت ذلك، أيها الأخوة، فتفوقت على ذاتي بآلامي، وحملت ترابي إلى الجبل حيث أوقدت نارًا تشع نورًا فإذا بالشبح يتوارى مبتعدًا عني

فإذا ما آمنت الآن بمثل هذا الشبح، فلا يكون إيماني إلا توجعًا وصغارًا، ذلك ما أقوله للمأخوذين بالعالم الثاني

ما أوجدت العوالم الأخرى في هذا العالم سوى الآلام والشعور بالعجز، ذلك ما أوجدته تلك العوالم فأوجدت معه هذا الجنون السريع الزوال بسعادة ما

ذاقها من الناس إلا اشدهم آلامًا

إن المتعب الذي يطمح إلى اجتياز أبعد مدى بطفرة واحدة بطفرة قالتة، وقد بلغت به مسكنته وجهالته حدًا لا يستطيع عنده أن يريد، إنما هو نفسه مبدع جميع الآلهة وجميع العوالم الأخرى

صدقوني، أيها الأخوة، إن الجسد قد قطع رجاءه من الجسد، فغدا يجبس بأنامله مواضع الروح المضللة، وذهب يتلمسها من وراء الحواجز القائمة على مسافة بعيدة

صدقوني، أيها الأخوة، إن الجسد قد تملكه اليأس من الأرض فسمع صوتًا يناديه من قلب الوجود، فأراد أن يخترق برأسه أطراف الحواجز، بل حاول العبور منها إلى العالم الثاني، غير أن العالم الثاني جد خفي عن الناس لأنه بتخنثه وابتعاده عن كل صفة إنسانية ليس الأسماء من العدم. إن قلب الوجود لا يخاطب الناس إذا لم يكلمهم كإنسان

إن زارا ليشفق على الأعلاء فلا يغضب لما أوجدوه من وسائل السلوان ولا يتمرمر لأنهم عقوا جسدهم وأرضهم، بل هو يرجو لهم الشفاء والتغلب على أنفسهم ليوجدوا لهم أجسادًا أرقى من أجسادهم

إن زارا لا يغضب أيضًا على الناقة الذي يحن إلى وهمه فيذهب في منتصف الليل ليطوف بقبر اهه، ولكنه لا يرى في دموع هذه الناقة إلا أثر المرض والجسم المريض

لقد وجد في كل زمان كثير من المرضى المستغرقين المتشوهين فهم يكرهون إلى حد الهوس كل مَنْ يطلب المعرفة، ويكرهون أبسط الفضائل وهي فضيلة الإخلاص

إنهم يلتفتون دائمًا إلى الوراء، إلى الأزمنة المظلمة، إذ كان للجنون وللإيمان حلتها الخاصة، فكان الإله يتجلى في هوس العقل، وكانت كل ريبة خطيئة

لقد عرفتم جد المعرفة، أولئك المتجلين على صورة الله ومثاله فتيقنت أن جميع رغباتهم تتجه إلى أن يؤمن الناس بهم وأن يصبح كل شك فيهم خطيئة، وما فات مداركي ذلك الإيمان الذي يدعون رسوخه فيهم. فإنهم لا يؤمنون لا بالعوالم الأخرى ولا بقطرات الدماء تفتدي العالم، بل هم كسائر الناس يعتقدون بالجسد، ويرون أن أجسادهم نفسها هي الكائن الواجب الوجود

غير أن هؤلاء الناس يرون الجسد كائنًا معتلاً، فيودون أن يبارحوا جلودهم وذلك ما يدفعهم إلى الإصغاء للمبشرين بالموت وما يهيب بهم إلى التبشير بالعوالم الأخرى

أما أنتم، يا أخوتي، فاصغوا إلى صوت الجسد الذي أبلَّ من دائه لأن هذا الجسد يخاطبكم بصوت أنقى وأخلص من تلك الأصوات

إن الجسد السليم يتكلم بكل إخلاص وبكل صفاء ، فهو كالدعامة المربعة من الرأس حتى القدم وليس بيانه إلا إفصاحًا عن معنى الأرض

هكذا تكلم زارا....

المستهزئون بالجسد

يقول نيتشه على لسان زارا:

لأقولن للمستهزئين بالجسد كلمتي فيهم: إن واجبهم ألا يغيروا طرائق تعاليمهم، ولكن عليهم أيضًا أن يودعوا أجسادهم فيستولي على ألسنتهم الخرس

يقول الطفل: أنا جسد وروح. فلماذا لا يتكلم هؤلاء الناس كالأطفال؟ أما الإنسان الذي انتبه وأدرك ذاته فيقول:

إنني بأسري جسد لا غير، وما الروح إلا كلمة أطلقت لتعيين جزء من هذا الجسد

ما الجسد إلا مجموعة آلات مؤتلفة للعقل، ومظاهر متعددة لمعنى واحد. إن هو إلا ميدان حرب وسلام، فهو القطيع وهو الراعي

إن آلة جسدك إنما هي أداة عقلك الذي تدعوه روحًا، أيها الأخ، إن هو إلا أداة صغيرة وألعوبة صغيرة لعقلك العظيم

إنك تقول: (أنا)، وتنتفخ غرورًا بهذه الكلمة، غير أن هنالك ما هو أعظم منها، أشئت أن تصدق أم لم تشأ، وهو جسدك وأداة تفكيره العظمى، وهذا الجسد لا يتبجح بكلمة أنا لأنه هو (أنا)، هو مضمر الشخصية الظاهرة

إن ما تتأثر الحواس به وما يدركه العقل لا نهاية له في ذاته، غير أن الحس والعقل يحاولان إقناعك بأن فيهما نهاية الأشياء جميعها، فما أشد غرورهما!

ما الحس والعقل إلا أدوات وألعوبة، والذات الحقيقية كامنة وراهما مفتشة بعيون الحس ومصيغة بآذان العقل.

إن الذات ما تبرح مفتشة مصغية، فهي تقابل وتستنتج ثم تهدم متحكمة في الشخصية سائدة عليها، فإن وراء إحساسك وتفكيرك، يا أخي، يكمن سيد أعظم منها سلطانًا، لأنه الحكيم المجهول، وهذا الحكيم إنما هو الذات بعينها المستقرة في جسدك وهي جسدك بعينه أيضًا.

إن في جسدك من العقل ما يفوق خير حكمة فيك، ومن له أن يعلم السبب الذي يجعل جسدك بحاجة إلى خير ما فيك من حكمة

إن ذاتك تهزًا بشخصيتك وبألعابها قائلة: ما هي خطرات الفكر وتساميه إن لم تكن جنوحًا إلى هدفي، أفلست أنا رائدة الشخصية وملهمة أفكارها؟

تقول الذات للشخصية أشعري بألم، فتتألم وتفتكر بالتخلص من هذا الألم وقد تحتم عليها أن تتجه إلى هذه الغاية

وتقول الذات الشخصية: اشعري بالسرور، فتسر وتفتكر بإطالة أمد هذا السرور، وقد تحتم عليها أن تتجه إلى هذه الغاية

لي كلمة أقولها للمستهزئين بالجسد، وهي أن احتقارهم إنما هو في الحقيقة حرمة واعتبار، إذ مَنْ هو يا ترى موجد الاحترام والاحتقار والتقدير والإرادة؟

إن الذات المبدعة أوجدت لنفسها الاحترام والاحتقار كما أوجدت اللذة والألم، إن الجسم المبدع أوجد العقل لخدمته كساعد يتحرك بإرادته

إنكم لتخدمون الذات الكامنة فيكم حتى في جنوبكم وفي احتقاركم. وأنا أقول لكم أيها المستهزئون بالجسد إن ذاتكم نفسها تريد أن تموت، وقد تحولت عن الحياة لأنها عجزت عن القيام بما كانت تطمح إليه، وما أقصى رغباتها إلا إبداع مَنْ يتفوق عليها ولقد مضى زمن تحقيق هذه الرغبة، لذلك تطمح ذاتكم إلى الزوار أيها المستهزئون بالأجساد

إن ذاتكم أصبحت تتوق إلى الزوال، وهذا ما يدفع بكم إلى الاستهزاء بالأجساد إذ قد امتنع عليكم أن تخلقوا مَنْ هو أفضل منكم

إن هذا العجز قد ولد فيكم النقمة على الحياة والأرض وها هي ذي تنجلي شهوة في لحظاتكم المنحرفة دون أن تعلموا

إنني لا اسير على طريقكم أيها المستهزئون بالأجساد، لأنني لا أرى فيكم المعبر الذي يؤدي إلى مطلع الإنسان المتفوق

هكذا تكلم زارا...

الملذات والشهوات

يقول نيتشه على لسان زارا:

إذا كان لك فضيلة يا أخي، وكانت هذه الفضيلة خاصة بك فإنك لا تشارك

فيها أحدًا سواك. ولا ريب في أنك تريد أن تدعوها باسمها وتداعبها لتتسلى بها ولكنك بهذا أشركت بها الناس بما أطلقت عليها من تعريف، فاصبحت أنت وفضيلتك مندغمين في القطيع

خيرٌ لك يا أخي أن تقول: إن ما تلذ به روحي وتتعذب به يتعالى عن الإيضاح، ويجلُّ عن أن يُسمى، وهذا العجز عن إدراكي له يخلق المجاعة في أحشائي

لتكن فضيلتك اسمى من أن تستخف بالأشياء عند تحديدها، وإذا ما اقتحمت هذا التحديد، فلا تستحي من أن تتلفظ به تمنه، فقل وأنت تتمتم:

إن هذا هو خيري الذي أحب، إن هذا ما يثير إعجابي، فأنا لا أريد الخير إلا على هذه الصورة. لا أريد هذه الاشياء تبعًا لإرادة رب من الأرباب ولا عملاً بوصية أو ضرورة بشرية، فأنا لا أريد أن يكون لي دليل يهديني إلى عوالم عليا وجنَّات خلود...

قل: ما أحب سوى فضيلة هذه الأرض، لأن ما فيها من الحكمة قليل، وأقل منه ما فيها من صواب متفق عليه. إن هذا الطير قد بنى عشه على مقربة مني، لذلك أحببته وعطفت عليه، وها هو ذا الآن يحتضن عندي بيضه الذهبي

على هذه الوتيرة تكلم وأنت تتمتم ممتدحًا فضيلتك

لقد كان لك فيما مضى شهوات كنت تحسبها شرورًا، أما الآن فليس فيك إلا الفضائل، وقد نشأت هذه الفضائل من شهواتك نفسها، لأنك وضعت في هذه الشهوات أسمى مقاصدك فتحولت فيك إلى فضائل وملذات هي منك ولك، ولسوف ترى جميع شهواتك تستحيل إلى فضائل، ولسوف ترى كل شيطان فيك يستحيل ملاكًا حتى ولو كنت ممن يستسلمون للغيظ والشهوات وكنت من فئة الحاقدين المتعصبين

لقد كانت الكلاب المفترسة تسكن دهاليزك من قبل، فها هي ذي الآن أطيار مغردة. لقد استقطرت بلسمًا من سمومك وحلبت ناقة الأوصاب، وأنت الآن تكرع لذيذ درها.

لن يخلق منك شر بعد الآن، غير أن هناك شرًا قد ينشأ من تخاصم فضائلك فاصغ إليَّ، يا أخي! إنك إذا شعرت بسعادة فما يكون ذلك إلا لفضيلة مستقرة فيك وهي تسهل اجتياز الصراط عليك

إنها لمزية أن تكون للإنسان فضائل عديدة، غير أن تعدد الفضائل يرمي بالإنسان إلى أشقى الحظوظ. وكم من مجاهد أرهقه النزال في ساحات الفضائل فتوارى لينتحر في الصحراء

إذا كنت ترى المعارك والحروب شرورًا فاعلم يا أخي أنها شروط لا بد منها لأن للحسد والريبة والشتيمة مقامها المحترم بين فضائلك ننسها. تبصر تر أن كلا من فضائلك تطمح إلى المقام الأسمى وتطمع في الاستيلاء على جميع أفكارك لتستعبدها وتحصر بها وحدها كل ما في غضبك وبغضائك وحبك من قوة

إن كلا من فضائلك تحسد الأخرى، والحسد الهائل مريع يتناول الفضائل أيضًا فيبيدها

إن من يحيط به لهيب الحسد تنتهي به الحال إلى ما تنتهي العقرب إليه فيوجه حمته المسمومة إلى نحره

أفما رأيت، يا أخي، من الفضائل من تشتم نفسها وتنتحر؟

ليس الإنسان إلا كائنًا وجب عليه أن يتفوق على نفسه، لذلك حق عليك، يا أخي، أن تحب فضائلك لأنك بها ستفنى

هكذا تكلم زارا...

المجرم الشاحب

يقول نيتشه على لسان زارا:

أفما تريدون أن تنزلوا القصاص، أيها القضاة والمضحون، ما لم يهز الحيوان رأسه؟ إليكم رأس المجرم الشاحب، إنها لترتعش، وها إن أفظع احتقار يتكلم في نظراته

إن عيني المجرم تقولان لكم: ما الشخصية إلا شيء وجب علينا أن نتسامى فوقه، وما شخصيتي إلا عظيم احتقاري للبشر

لقد انتهى أجل هذا المجرم عندما أصدر حكمه على نفسه، فلا تتركوا لتساميه سبيلاً يندفع منه إلى الانحطاط. عاجلوه بالموت فهو المنفذ الوحيد لمن بلغ عذابه بنفسه هذا الحد البعيد

ليكن قصاصكم، أيها القضاة رحمة لا انتقامًا. وإذا ما حكمتم بالموت فلتكن غايتكم تبرير الحياة. لا يكفيكم أن تقيموا السلم بينكم وبين مَنْ تقتلون، بل يجب أن يكون حزنكم تعبيرًا عن ولهكم بالإنسان المتفوق. وهكذا تبررون الاستبقاء على أنفسكم

قولوا إن هذا الرجل عدو ولا تقولوا إنه سافل. صفوه بالمرض لا بالدناءة اعتبروه مختلاً لا مجرمًا. وأنت أيها القاضي لو أنك تعلن للملأ، وأنت في برودك الحمراء، ما ارتكبت من مآت في تفكيرك، لكنت تسمع الناس يهتفون قائلين: اخلعوا هذا الرجل عن كرسيه فهو ممتلئ أقذارًا وسمومًا

ولكن الفكرة شيء والعمل شيء آخر، كما أن شبح العمل شيء مستقل بنفسه أيضًا. فليس بين هذه الأشياء الثلاثة أية علاقة يصح أن تعتبر علاقة العلة بالمعلول

إن شبح الجريمة كان صورة لاحت لهذا الرجل فعلاً وجه الاصفرار. لأنه عندما ارتكب جرمه كانت قوته على مستواها، ولكنه ما أثم الجرم حتى وهنت

تلك القوة فلم يستطع أن يتفرس في شبح جرمه

لقد لاح لهذا الرجل أنه ارتكب فعلة واحدة لا غير، وبذلك يقوم جنونه لأن الشواذ تحول إلى قاعدة في كيانه. إن الدائرة التي يرسمها المجرم تصبح قيدًا لتفكيره كالفرخة يرسم المنوم حولها دائرة فلا تستطيع اجتياز خطها. وهكذا لا يكاد المجرم يخرج من جرمه حتى يدخل في دائرة جنونه

اصغوا إليّ، أيها القضاة، إن الجنون الذي يتلو العمل إنما تقدمه جنون آخر قبله، وأنتم لم تسبروا روح المجرم إلى أقصاها

إن القاضي الأحمر يتساءل عن سبب إقدام المجرم على القتل، فيقول في نفسه إن القاتل أراد السرقة أولاً، أما أنا فأقول أن نفس المجرم لم تقصد السرقة بل طلبت إراقة الدماء، لأنها كانت ظامئة إلى إغماد النصل. إن عقلية المجرم لم تفهم هذا الجنون فاندفع إلى ارتكاب جرمه، وعقليته تناجيه قائلة: ما يهمك أن تريق الدماء ما دام جرمك يوصلك إلى السرقة أو الانتقام. لقد أصغى المجرم إلى صوت عقليته المسكينة لأن ما أسرت به إليه كان كالرصاص، فسرق بعد أن قتل لأنه أراد أن يبرر جنونه ولا يخجل منه

وعاد جرمه فثقل عليه كالرصاص أيضًا، فثقل عقله المسكين فاستولى عليه التخدر والشلل. ولو أن هذا المجرم تمكن من أن ينتفض بهامته لكان تهاوى حمله الثقيل عنه، ولكن مَنْ كان سيهز له رأسه يا ترى؟

لو أنك أمعنت النظر في هذا الإنسان، لما تجلى لك إلا مجموعة علل تتطلع بالعقل إلى العالم الخارجي مفتشة عن غنيمة تظفر بها

ليس هذا الإنسان إلا كتلة أفاع اشتبكت وهي في تدافع مستمر لا تسكن إلا لتتفكك منسابة في شعاب الدنيا تسعى وراء غنائمها

انظروا إلى هذا الجسم المسكين! إن روحه الضعيفة طمحت إلى استكناه ما

في الجسم من ألم ورغبات، فخيل لها أنها متشوقة إلى القتل

إن مَنْ يتسلط عليه هذا المرض في هذه الأيام لتباغته شرورها فيريد أن يعذب الآخرين بما يتعذب هو به، غير أنه قد مر زمان من قبل كان له خير وشر هما غير خير هذه الأيام وشرها. ذلك زمان كانت تحتسب فيه شكوك الإنسان ومطامعه جرائم عليه، فكان المبتلى بالشكوك والمطامع يُعد ساخرًا ومنشقًا عن المجتمع فيعمد هو إلى تعذيب الآخرين بعذابه

إنكم لا تريدون الإصغاء إلى أقوالي إذ ترونها تلحق الضرر بالصالحين بينكم ولكنني لا أقيم وزنًا لرجالكم الصالحين

إن في هؤلاء الرجال من تشمئز منه نفسي، وليس ما أكره فيهم ما يعد من الشرور، فإنني أتمنى لهم جنونًا يوردهم الردى كجنون المجرم الشاحب

والحق إنني أريد أن يدعى هذا الجنون حقيقة أو إخلاصًا أو عدلاً، لأن فضيلة هؤلاء الناس لا تقوم إلا على إطالة عمرهم لقضائه بالملذات السافلة ولا ملذة لهم إلا بالارتياح إلى نفسوهم والرضى عنها

ما أنا حاجز قائم على ضفة النهر، فمن له قدرة على التمسك بي فليفعل، ومن لا طاقة له على ذلك فلا يظن أني سأكون طوع يده يقبض عليَّ كما يقبض الكسيح على عصاه

هكذا تكلم زارا...

القراءة والكتابة

يقول نيتشه على لسان زارا:

إنني استعرض جميع ما كُتب، فلا تميل نفسي إلا إلى ما كتبه الإنسان بقطرات دمه. أكتب بدمك فتعلم حينئذ أن الدم روح، وليس بالسهل أن يفهم الإنسان

دمًا غريبًا. إنني أبغض كل قارئ كسولَ لأن مَنْ يقرأ لا يخدم القراءة بشيء، وإذا مر قرن آخر على القارئين فلا بد من أن تتصاعد روائح النتن من التفكير

إذا أُعطى لكل إنسان الحق في أن يتعلم القراءة، فلن تفسد الكتابة مع مرور الزمان فحسب، بل إن الفكر نفسه سيفيد أيضًا

لقد كان الفكر فيما مضى إلهًا فتحول إلى رجل، وها هو ذا الآن كتلة من الغوغاء. إن مَنْ يكتب سورًا بدمه لا يريد أن تتلى تلك السور تلاوة، بل يريد أن تستظهرها القلوب.

إن أقرب الطرق بين الجبال إنما هو الخط الممتد من ذروة إلى ذروة، ولا يمكنك أن تتبع هذا السبيل إذ لم تكن لك رجلاً مارد. يجب أن تكون التعاليم شامخة كهذه الذرى، وأن يكون لمن تلقن لهم قوة الجبابرة وعظمتهم

لقد رق النسيم وصفا، وهذه المخاطر تحدق بي عن كثب، وفكرتي تتخطر مرحة في قسوتها، أمامي الصراط الممهد فلأتخذن من الجن اتباعًا. أنا رب الجسارة والعزم، ومَنْ توصل بأقدامه إلى طرد الأشباح لا يصعب عليه أن يخلق من الجن له ابتاعًا

لقد تاقت شجاعتي إلى الضحك، وقد انقطع كل حبل بيني وبينكم. إن السحب المتمخضة بالعواصف لهي سحبكم السوداء الثقيلة وأنا أهزأ الآن بها

إنكم تنظرون إلى ما فوقكم عندما تتشوقون إلى الاعتلاء، أما أنا فقد علوت حتى أصبحت اتطلع إلى ما تحت أقدامي.فهل فيكم مَنْ يمكنه أن يضحك وهو واقف على الذرى؟

مَنْ يحوم فوق أعالي الجبال يستهزئ بجميع مآسي الحياة، ويستهزئ بمسارحها، بل بالحياة نفسها

تريدنا الحكمة شجعانا لا نُبالي بشيء، تريدنا أشداء مستهزئين، لأن الحكمة

أنثى، ولا تحب الأنثى إلا الرجل المكافح الصلب

تقولون لي أن الحياة وقر ثقيل، فقولوا لي أيضًا لماذا تقابلون الصباح بغروركم، ثم يجيء المساء فلا يجد فيكم إلا المذلة والخضوع؟

إن الحياة جد ثقيلة، ولكن ما هذا الخور الذي يبدو عليكم؟ أفلسنا كلنا دوابًا ولكل دابة منا وقرها. وهل من شبه بيننا وبين برعم الورد يرتجف متضايقًا لسقوط قطرة الندى عليه!

لا ريب أننا نحب الحياة، وليس سبب ذلك لأننا تعودنا الحياة، بل السبب في أننا تعودنا حب الحياة

إن في الحب شيئًا من الجنون، ولكن في الجنون شيئًا من الحكمة. وأنا نفسي والتائق إلى الحياة يتراءى لي أن خير مَنْ يدرك السعادة إنما هي الفراشات وكرات الصابون الفارغة، ومَنْ يُشبهها من الناس. ولا شيء يبكي زارا ويدفعه إلى الإنشاد كنظرة إلى هذه الأرواح الصغيرة الخفيفة الرائعة الدائمة الخفقان في جنونها

إن الإله الذي يمكنني أن أؤمن به إنما هو الإله الذي يمكنه أن يرقص

عندما تراءى لي الشيطان رأيته جامدًا مستغرقًا ملؤه الجد والجلال، فقلت هذا هو الروح الثقيل الذي تتساوى جميع الحالات لديه

إذا أردت القتل فلا تستعن بالغضب، بل استعن بالضحك. فهيا بنا نقتل الروح الثقيل

إنني ما زلت راكضًا منذ تعلمت المشي. وهأنذا أطير الآن ولست بحاجة إلى مَنْ يدفعني لأتحرك

لقد أصبحت خفيفًا، فأنا أطير مستشعرًا بأنني أحلق فوق ذاتي وأن إلهاً يرقص في داخلي

هكذا تكلم زارا...

دوحة الجبل

يواصل نيتشه حديثه عن زرادشت فيقول:

وارتقى زارا ذات مساء الربوة المشرفة على مدينة (البقرة الملونة) فالتقى هنالك فتىً كان يلحظ فيما مضى صدوده عنه، وكان هذا الفتى جالسًا إلى جذع دوحة يرسل إلى الوادي نظرات ملؤها الأسى، فتقدم زارا وطوق الدوحة بذراعيه وقال: لو أنني أردت هز هذه الدوحة بيدي لما تمكنت. غير أن الريح الخفية عن أعيننا تهزها وتلويها كما تشاء. هكذا نحن تلوينا وتهزنا أياد لا تُرى

فنهض الفتى مذعورًا وقال: هذا زارا يتكلم! وقد كنت موجهًا أفكاري إليه

فقال زارا: ما يخفيك يا هذا؟ أليس للإنسان وللدوحة حالة واحدة؟ فكلما سما الإنسان إلى الأعالي، إلى مطالع النور، تذهب أصوله غائرة في أعماق الأرض، في الظلمات والمهاوي

فصاح الفتى: أجل! إننا نغور في الشرور، ولكن كيف تسنى لك أن تكشف خفايا نفسي؟

فابتسم زارا وقال: أن من النفوس مَنْ لا نتوصل إلى اكتشافها إلا باختراعها اختراعًا

وعاد الفتى يكرر قوله: أجل أننا نغور في الشرور. قلت حقًا يا زارا، لقد تلاشت ثقتي بنفسي منذ بدأت بالطموح إلى الارتقاء فحرمت أيضًا ثقة الناس، فما هو السبب يا ترى؟ إنني أتحول بسرعة فيدحض حاضري ما مضى من أيامي. ولكم حلقت فوق المدارج اتخطاها وهي الآن لا تغتفر لي إهمالي. إنني عندما أبلغ الذروة أراني دائمًا منفردًا وليس قربي مَنْ يكلمني، ويلفحني القر في وحدتي فترتجف عظامي، وما أدري ماذا أتيت أطلب فوق الذرى!

إن احتقاري يساير رغباتي في نموها، فكلما ازددت ارتفاعًا زاد احتقاري للمرتفعين فلا أدري ما هم في الذري يقصدون. ولكم أخجلني سلوكي متعثرًا على المرتقى، ولكم هزأت بتهدج أنفاسي. إنني أكره المتفضين للطيران. فما أتعب الوقوف على الذرى العالية!

ونظر زارا إلى الدوحة يتكئ الفتى عليها ساكنًا فقال: إن هذه الدوحة ترتفع منفردة على القمة وقد نمت وتعالت فوق الناس وفوق الحيوانات، فإذا هي أرادت أن تتكلم الآن بعد بلوغها هذا العلو فلن يفهم أقوالها أحد. إنها انتظرت ولم تزل تتعلل بالصبر، ولعلها وقد بلغت مسارح السحاب تتوقع انقضاض أول صاعقة عليها

فهتف الفتي متحمسًا: نطقت بالحق، يا زارا إنني اتجهت إلى الأعماق وأنا أطلب الاعتلاء، وما أنت إلا الصاعقة التي توقعتها. تفرس فيَّ، وانظر إلى ما بلت إليه حالتي منذ تجليت لنا، فما أنا إلا ضحية الحسد الذي استولى عليَّ

وكانت الدموع تنهمر من مأقي الفتى وهو يتكلم، فتأبط زارا ذراعه وسار به على الطريق. وبعد أن قطعا مسافة منها قال زارا: لقد تفطر قلبي، إن في عينيك ما يفصح بأكثر من بيانك عما تقتحم من الأخطار. إنك لما تتحرر يا أخي، بل ما زلت اسعى إلى الحرية، وقد أصبحت في بحثك عنها مرهف الحس كالسائر في منامه

إنك تريد الصعود مطلقًا من كل قيد نحو الذرى، فقد اشتاقت روحك إلى مسارح النجوم، ولكن غرائزك السيئة نفسها تشتاق الحرية أيضًا

إن كلابك المقورة تطلب حريتها، فهي تنبح مرحة في سراديبها، على حين أن عقلك يطمح إلى تحطيم أبواب سجونك كلها. وما اراك بالطليق الحر فأنت لم تزل سجينًا يتوق إلى حريته، وأمثال هذا السجين تتصف أرواحهم بالحزم غير أنها تصبح واأسفاه مراوغة شريرة

على مَنْ حرر عقله أن يتطهر مما تبقى فيه من عادة كبت العواطف والتلطخ بالأقذار، لتصبح نظراته براقة صافية. إنني لا أجهل الخطر المحدق بك، لذلك استحلفك بحبي لك وأملي فيك ألا تطرح عنك ما فيك من حب ومن أمل

إنك لم تزل تشعر بالكرامة ولم يزل الناس يرونك كريمًا بالرغم من كرهه لك وتوجيههم نظرات السوء إليك، فاعلم أن الناس لا يبالون بالكرماء يمرون بهم على الطريق غير أن أهل الصلاح يهتمون بهم، فإذا ما صادفوا في سبيلهم من يتشح الكرامة دعوه رجلاً صالحًا

إن الرجل الكريم يريد أن يبدع أشياء جديدة وفضيلة جديدة، على حين أن الرجل الصالح لا يحن إلا إلى الأشياء القديمة، وجل رغبته تتجه إلى الإبقاء عليها

لا خطر على الرجل الكريم من أن ينقلب رجل صلاح، بل كل الخطر عليه في أن يصبح وقحًا هدامًا

لقد عرفت من الناس كرامًا دلت طلائعهم على أنهم سيبلغون اسمي الأماني، فما لبثوا حتى هزأوا بكل أمنية سامية، فعاشوا تسير الوقاحة أمامهم، وتموت رغباتهم قبل أن تظهر فما أعلنوا في صبيحتهم خطة إلا شهدوا فشلها في المساء

قال هؤلاء الناس: ما الفكرة إلا شهوة كغيرها من الشهوات

وهكذا طوت الفكرة فيهم جناحيها فتحطما، وبقيت هي تزحف زحفًا وتدنس جميع ما تتصل به

لقد فكر هؤلاء الناس من قبل أن يصيروا أبطالاً، فما تسنى لهم إلا أن يصبحوا متنعمين، يحزنهم شبح البطولة ويلقي الخوف في روعهم

استحلفك بحبي لك وأملي فيك ألا تدفع عنك البطل الكامن في نفسك إذ عليك أن تحقق اسمي أمانيك

هكذا تكلم زارا...

المنذرون بالموت

يقول نيتشه على لسان زارا:

ما أكثر المنذرين بالموت! والعالم ملئ بمَنْ تجب دعوتهم إلى الإعراض عن الحياة

إن الأرض مكتظة بالدخلاء وقد أفسدوا الحياة، فما أجدهرم بأن تستهويهم الحياة الأبدية ليخرجوا من هذه الدنيا

لقد وصف المنذرون بالموت بالرجال الصفر والسود، ولسوف أصفهم أنا فينكشفون عن ألوان أخرى أيضًا

إنهم لأشد الناس خطرًا، إذ كمن الحيوان المفترس فيهم، فغدوا ولا خيار لهم إلا بين حالتين، حالة التحرق بالشهوة وحالة كبتها بالتعذيب. وما شهوتهم إلا التعذيب بعينه. إن هؤلاء المسوخ لم يبلغوا مرتبة الإنسانية بعد، فليبشروا بكره الحياة، وليقلعوا عن مرابعها

هؤلاء هم المصابون بسل الروح، فإنهم لا يكادون يولودن للحياة حتى يبدأ موتهم، وقد شاقتهم مبادئ الزهد والملال

يود هؤلاء الناس أن يدرجوا في عداد الأموات، فعلينا أن نحبذ إرادتهم

ولنحترس من أن نعمل على بعث هؤلاء الأموات وعلى تشويه هذه النعوش المتحركة

إذا هم صادفوا مريضًا أو شيخًا أو جثة ميت، فإنهم يقولون — لقد انتفت الحياة، ولو انصفوا لقالوا إنهم هم نفي للحياة، وأن عيونهم دحض لها لأنها لا تتجه إلا إلى مظهر واحد من مظاهر الوجود

هم يتلفعون برداء وسيع من الأسى ويتشوقون إلى الحوادث التي تجر

وراءها الموت. ولكنهم يتوقعون الموت وأسنانهم تصطك فرقًا. غير أنهم في الوقت نفسه يمدون أيديهم إلى ما لذ وطاب هازئين، فكأن الحياة قشة يهزأون بها ولكنهم يحرصون عليها. إن حكمة هؤلاء الناس تهتف قائلة (الحياة جنون، افظع منه التمسك بالحياة. وقد بلغ الجنون بنا هذا الحد الفظيع)

يقولون أن الحياة أيام، إنهم يقولون حقًا، فلماذا لا يضعون حداً لهذه الحياة إن لم يكن فيها سوى العذاب؟ تلك تعاليم ترمي إلى وجوب الانتحار، فيقول البعض وهو يدعو إلى الموت: أن الملاذ الجنسية خطيئة فيجب الامتناع عنها والإضراب عن التوليد. ويقول البعض الآخر: إن الولادة مؤلمة، فعلام تلد النساء وهن لا يقذفن إلى الوجود إلا بالأشقياء؟ وهذه الفئة هي أيضًا من المنذرين بالفناء

وتقول فئة أخر: إن الرحمة لازمة فخذ ما نملك، بل خذ ما تتكون شخصيتنا منه، فإن فعلت فإنك تقطع من الأسلاك التي تشد بنا إلى الحياة. ولو أن رحمة هذه الفئة من الناس تتغلغل في صميم ذاتهم لكانوا يبذلون الجهد في سبيل دفع سواهم إلى كره الحياة. ليستمر هؤلاء الناس على ما هم عليه، لأن رحمتهم الحقيقية كامنة في إيقاع الأذى

إن ما يقصد هؤلاء الناس إنما هو التملص من تكاليف البقاء فلا يهمهم إن هم ألقوا بأغلالهم على الآخرين

وأنتم أيضًا، ايها المتحملون من الدنيا همومها وجهودها المرهقة، أفما تعبتم من الحياة؟ أفما أنضجت المحن نفوسكم لتقوم هي أيضًا منذرة بالموت؟

أنتم يا مَنْ تحبون الأعمال الوحشية وكل حادث يمتعكم بكل جديد وغريب سريع الزوال! لقد ضقتم ذرعًا بأنفسكم فما تتهالكون في العمل إلا تهربًا من الحياة وطلبًا للاستغراق لتصلوا بذاتكم إلى نسيان ذاتها. ولو كنتم أشد إيمانًا

بالحياة لما كنتم تستسلمون هذا الاستسلام الكامل لحاضركم. لقد خلت سرائركم من القوة اللازمة للانتظار، بل خلت مما يستلزم كسلكم نفسه من جلد

إن صوت المنذرين بالموت يدوي في كل مكان، والعالم مكتظ بمن وجبت دعوتهم إلى الموت أو بالحرى إلى الحياة الأبدية، ولا فرق عندي بين ذاك وهذه إذا كان هؤلاء الناس يسارعون إلى إخلاء الأرض

هكذا تكلم زارا...

الحرب والمحاربون

يقول نيتشه على لسان زارا:

لا نريد أن يراعينا خيرة أعدائنا، كما لا نريد أيضًا أن يراعينا من نحبهم من صميم الفؤاد

دعوني أعلن لكم الحقيقة

إنني أحبكم من صميم الفؤاد، ايها الرفاق في المعارك، فما أنا الآن إلا، كما كنت في الأمس، جندي مثلكم، فأنا إذن من خيار أعدائكم. دعوني أعلن الحقيقة لكم

إنني عارف ما في قلوبكم من حقد وحسد، فأنتم من العظمة بحيث لا يمكنكم أن تتجاهلوا الحقد والحسد، فلتكن عظمتكم رادعة لكم عن الخجل بما في قلوبكم. وإذا امتنع عليكم أن تكونوا أولياء في معرفة الحق فكونوا على الأقل جنودًا يكافحون من أجل هذه المعرفة، وما المكافحون إلا طليعة الأولياء

لقد كثر عدد الجنود فليتني أرى مثل هذا العدد من المحاربين، وعسى ألا تكون سرائرهم على طراز واحد كالألبسة التي يرتدونها

لتكن أنظاركم منطلقة تفتش على عدو لكم، وقد لاحت في لمعانها بوادر

البغضاء. عليكم أن تجدوا العدو لتصلوا معه حربًا تناضلون فيها من أجل أفكاركم، حتى إذا سقطت هذه الأفكار في المعترك، يتنصب أخلاصكم هاتفًا بالظفر

أحبوا السلام كوسيلة لتجديد الحروب، وخير السلام ما قصرت مدته

إنني لا أشير عليكم بالسلم، بل بالظفر. فليكن عملكم كفاحًا وليكن سلمكم ظفرًا

لا اطمئنان في الراحة إذا لم تكن السهام مسددة على أقواسها. وما راحة الاعزل إلا مدعاة للثرثرة والجدال. فليكن سلمكم ظفرًا...

تقولون أن الغاية المثلى تبرر الحرب، أما أنا فأقول لكم أن الحرب المثلى تبرر كل غاية، فقد أتت الحروب والأقدام بعظائم لم تأت بمثلها محبة الناس، وما انقذ الضحايا حتى الآن إلا إقدامكم لا إشفاقكم

إنكم تتساءلون عن الخير، وما الخير إلا الاتصاف بالشجاعة، فدعوا صغيرات الأطفال يقلن: (إن الخير في اللطف والجمال)

يقولون أن لا قلوب لكم، ذلك لأن قلوبكم تنبض بالإخلاص، وأنا أحب تواضعكم وإخلاصكم. إنكم تستحون لأن أمواجكم تندفع في مدها

إن قبحكم مريع، فتدثروا به ايها الأخوة، لأن في دثار القبح ما ليس في سواه من الروعة والبهاء

إن النفس لتقف صاخبة عندما تعتلي، والقسوة كامنة في اعتلائكم، فما خفيت حالكم عني. ففي ميدان القسوة يلتقي الشديد العزم بمنهوك القوى فلا يمكنهما أن يتفاهما — إنني أعرف من أنتم

إذا ظفرتم بعدو فصبوا عليه بغضكم، وحاذروا أن تصبوا عليه احتقاركم،

فما عدوكم إلا مدعاة مباهاتكم، فإذا عملتم بوصيتي يصبح انتصاره انتصارًا لكم أيضًا

إن الثورة مفخرة للعبيد، فليكن افتخاركم أنتم قائمًا على طاعتكم. وليكن أمر الآمر فيكم جزءًا من هذه الطاعة نفسها. إن المحارب الصادق يفضل ما يجب عليه على ما يريده. فعليكم أن توجهوا ما تؤمرون به إلى هدف رغباتكم. وليكن حبكم للحياة تعبيرًا عن أسمى أمانيكم، ولتكن هذه الأماني عبارة عن أرفع فكرة في الحياة. وما أرفع فكرة لكم، وأنا استميحكم أبداءها لكم كأمر، إلا هذه القاعدة: (ما الإنسان إلا كائن يجب أن نتفوق عليه)

على هذا الوجه تمر حياتكم بالطاعة والجهاد، فما يهمكم أطالت الحياة أم قصرت فليس من محارب يطلب أن يعامل بالمراعاة

لقد قلت لكم الحق بلا محابة لأنني أحبكم من صميم الفؤاد، ايها الإخوة في السلاح

هكذا تكلم زارا...

الصنم الجديد

يقول نيتشه على لسان زارا:

لم يزل في بعض الأماكن من الأرض شعوب وجامعات، أما نحن فليس عندنا سوى حكومات وما أدراكم ما هي الحكومات؟

أعيروني أسماعكم لأخاطبكم عن موت الشعوب: ليست الحكومة إلا أبر مسخ بين المسوخ الباردة، فهي تكذب بكل رصانة إذ تقول: أنا الحكومة أنا الشعب

إياكم وتصديق ما تقول، فما كون الشعوب إلا المبدعون الذين نشروا

الإيمان والحب، فأتوا بأجل خدمة للحياة. وما الناصبون الاشراك للجموع الغفيرة إلا مَنْ يهدمون كيانها ليشيدوا الحكومات على أنقاضها، ويعلقوا نصلاً قاطعًا فوق رأس الشعب، وينصبوا مئات الشهوات أمام عينه

إن الشعب، حيث بقى له مرتع على الأرض، لا يفهم ما هي الحكومة، بل هو ينفر منها كما ينفر من العين الساحرة، ويراها شذوذًا هادمًا للشرائع والتقاليد. وإليكم الدليل: إن لكل شعب بيانه عن الخير والشر، وجيرة هذا الشعب لا تفهم هذا البيان الذي أوجده لنفسه محددًا به شرائعه وتقاليده، على حين أن الحكومة تكذب في جميع تعابيرها عن الخير والشر، فليس ما تقوله غلا كذبًا، وليس ما تملكه إلا نتاج سرقتها واختلاسها

إن كل ما للحكومة مزيف، فهي تنهش بأسنان مستعارة، وأحشاؤها مختلفة اختلافًا، وما شعارها إلا البيان المبهم المشوش عن الخير والشر فهي تتجه به نحو الفناء، وتقوم بنشره بدعوة صريحة للمنذرين بالموت

إن عدد مَنْ يدخلون الدنيا قد تجاوز الحد، وما أوجدت الحكومة إلا لخدمة الفضوليين الدخلاء على الحياة. انظروا إلى هذه الحكومة كيف تجتذب إليها الدخلاء فتضمهم إلى صدرها وتشبعهم عناقًا وتقبيلا. اسمعوها تهدر قائلة:

ليس أعظم مني على وجه الغبراء، فأنا يد الألوهية المنظمة

وعندما تهتف هذا الهتاف، تتهاوى الركاب جاثية، وبين الراكعين كثير من غير طوال الآذان وقصار النظر

إن هذه الأكاذيب تجد مصدقين لها وا أسفاه حتى بينكم أنتم، يا من تجول فيكم النفوس الأبية، لأن الحكومة تعرف أن تدغدغ قلوبكم الطافحة بالمكارم الطامحة إلى الجود، إنها لتنخر سرائركم، أنتم أيضًا، يا من تغلبتم على الألوهية القديمة، فهي تعرف أنكم تعبتم من الكفاح فتستخدم ما لكم لعبادة الصنم الجديد

إنه لصنم يتمنى أن يحيط به الأبطال وفضلاء الرجال، إنه لمسخ بارد يريد أن يدفأ بشمس الضمائر المشعة المشرقة

إنه ليمنحكم كل شيء إذا أنتم سجدتهم له. فهذا الصنم الجديد يشتري لمعان فضائلكم وما في لفتاتكم من عزة وكرامة. إنه في حاجة إليكم ليجتذب إليه العدد الفائض من الدخلاء على الحياة، فهنالك البرج الجهنمي، وهنالك جياد الموت تقرقع بعددها حاملة شارات المراتب والأمجاد، أجل ذلك هو اختراع الموت أتى به للجموع ليحصدها حصدًا وهو يباهي بأنه هو الحياة، والمنذرون بالموت يرون بفعلته خير خدمة لمبادئهم

حيث يكرع الجميع السموم ويضيع كل إنسان نفسه صالحًا كان أو طالحًا، هنالك تقوم الحكومة لأنها تسود كل مكان يوصف فيه الانتحار البطيء بالحياة

انظروا إلى هؤلاء الدخلاء. إنهم يختلسون ثمرة جهود المخترعين وكنوز الحكماء ويدعون هذا الاختلاس تمدنًا، غير أن كل شيء يصبح أدواء ومصاعب تحت سلطانهم. انظروا إلى هؤلاء الدخلاء وليس فيهم إلا الأعلاء ينفثون غسلين مرائرهم، وينتحلون صفة الصحافيين. إنهم يتناهشون ويلتهم بعضهم البعض الآخر وليس لهم قوة على هضم ما يلتهمون

انظروا إلى هؤلاء الدخلاء، إنهم يحشدون الأموال، وكلما ازدادت ذخائرهم زاد فقرهم، فإنهم يطمحون إلى الاستيلاء على القوة فيبدأون بالقبض على محركها الأول: على الأموال الطائلة، وما هم إلا الدخلاء العاجزون

انظروا إليهم! انظروا إلى هؤلاء القرود يتسلق بعضهم البعض الآخر فيتدافعون متمرغين في الأوحال على الشفير. إن كلا منهم يطمح إلى التقرب من العرش، وقد عراهم جنون التوصل إليه، فكأن لا سعادة إلا على مقربة منه، وقد يرتفع رشاش الأوحال إلى العرش كما ينزلق العرش نفسه إلى الأوحال

إنني اراهم وقد جن جنونهم، قرودًا لا تسكن لهم حركة وهم يتسلقون قاعدة صنمهم البارد وقد انبعثت منه ومنهم أكره الروائح وأخبثها

أفيحلو لكم، أيها الأخوة، أن يخنقكم ما يتبخر من أشواق هؤلاء المسوخ؟ حطموا النوافذ واقفزوا منها لتنجوا بأنفسكم

حاذروا هذه الأبخرة الخانقة وابتعدوا عن عبادة الأصنام فإنها دين الدخلاء على الحياة. حاذروا هذه الأبخرة وأعرضوا عن هذه الضحايا البشرية

لم يزل حتى الآن مجال تسعى في رحبه النفوس الكبيرة نحو الحرية في الحياة، ولم تخل الأرض من أماكن يلجأ إليها المنعزل منفردًا أو مزدوجًا حيث تهب نسمات البحر الهادئة. فإن الحياة الحرة لم تزل تفتح أبوابها لكبار النفوس، والحق أن مَنْ يملك القليل من حطام الدنيا لا يناله إلا اليسير من تحكم المتسلطين فطوبى لصغار الفقراء!

لا يظهر الإنسان الأصيل في الحياة حيث تنتهي حدود الحكومات، فهنالك يتعالى نشيد الضرورة بنغماته المحررة من كل مطاوعة وتقييد

هنالك عدد آخر من حدود الحكومات، وقفوا وتطلعوا، يا أخوتي، أفما ترون تحت قوس قزح المعبر الذي يجتازه الإنسان المتفوق؟

هكذا تكلم زارا...

حشرات المجتمع

يقول نيتشه على لسان زارا:

سارع إلى عزلتك، يا صديقي، فقد أورثك الصداع صخب عظماء الرجال، وآلمتك وخزات صغارهم. إن جلال الصمت يسود الغاب والصخور أمامك، فعدكما كنت شبيهًا بالدوحة التي تحب، الدوحة الوارفة الظل المشرفة على البحر

مصيغة في صمتها إلى هديره على أطراف حقول العزلة تبدأ حدود الميادين حيث يصخب كبار الممثلين ويطن الذباب المسموم. لا قيمة لخير الاشياء في العالم إن لم يكن لها مَنْ يمثلها، والشعب يدعو ممثليه رجلاً عظامًا، إنه يسيء فهم العظمة المبدعة، فيبتدع من نفسه المعاني التي يجمل بها ممثليه والقائمين بالأدوار الكبرى على مسرح الحياة.

إن العالم يدور دورته الخفية حول موجدي السنن الجديدة. وحول لاعبي الأدوار على مسرح الحياة يدور الشعب وتدور الأمجاد، وعلى هذه الوتيرة يسير العالم

إن للاعب الأدوار ذكاءه، ولكنه لا يدرك حقيقة هذا الذكاء لانصباب عقيدته إلى كل طريقة توصله لخير النتائج وإلى كل أمر يدفع بالناس إلى وضع ثقتهم به

غدًا سيعتنق هذا الرجل عقيدة جديدة، وبعد غد سيستبدل بها أجد منها. ففكرته تشبه الشعب تذبذبًا وتوقدًا وتقلبًا

إن ممثل الشعب يرى بالتحطيم برهانه، وبإيقاد النار حجته، وبإراقة الدماء أفضل حجة وأقوى دليل. إنه ليعتبر هباء كل حقيقة لا تسمعها إلا الآذان المرهفة، فهو عبد الآلهة الصاخبة في الحياة

إن ميدان الجماهير يغص بالغوغاء المهربين، والشعب يفاخر بعظماء رجاله فهم أسياد الساعة في نظره. ولكن الساعة تتطلب السرعة من هؤلاء الاسياد، فهم يزحمونك، يا أخي، طالبين منك إعلان رفضك أو قبولك، والويل لك إذا وقفت حائرًا بين (نعم) وبين (لا)

وإذا كنت عاشقًا للحقيقة فلا يغرنك أصحاب العقول الرعناء المتصلبة، وما كانت الحقيقة لتستند يومًا إلى ذراع أحد هؤلاء المتصلبين

دع المشاغبين وارجع إلى مقرك، فما ميدان الجماهير إلا معترك يهدد سلامتك بين خنوع (نعم) وتمرد (لا). أن تجمع المياه في الينابيع لا يتم ببطء، وقد تمر أزمان قبل أن تدرك المجاري ما يستقر في أغوارها

لا تقوم عظمة إلا بعيدًا عن ميدان الجماهير وبعيدًا عن الأمجاد، وقد انتحى الأماكن القصية عنها من أبدعوا السنن الجديدة في كل زمان

اهرب، يا صديقي، إلى عزلتك. لقد طالت إقامتك قرب الصعاليك والأدنياء، لا تقف حيث يصيبك انتقامهم وقد أصبح كل همهم أن ينتقموا منك

لا ترفع يدك عليهم فأن عددهم لا يُحصى، وما قُدر عليك أن تكون صيادًا للحشرات. إنهم لصغار أدنياء ولكنهم كثرة. ولكم أسقطت قطرات المطر وطفيليات الأعشاب من صروح شامخات. ما أنت بالصخرة الصلدة، ولشد ما فعلت بك القطرات، ولسوف يتوالى ارتشاقها عليك فتصدعم وتحطمك تحطيما

لقد أرهقتك الحشرات السامة فخدشت جلدك وأسالت منه الدماء، وأنت تتحصن بكبرك لتكظم غيظك، وهي تود لو أنها تمتص كل دمك معتبرة أن من حقها أن تفعل لأن دمها الضعيف يطلب دمًا ليتقوى، فهي لا ترى جناحًا عليها إن تنشب حمتها في جلدك. إن هذه الجروح الصغيرة لتذهب بالألم إلى مدى بعيد في حسك المرهف، فتتدفق صديدًا يرتعيه الدود. أراك تتعالى عن أن تمد يدك لقتل هذه الحشرات الجائعة، فحاذر أن يجول سم استبدادها في دمك

إن هؤلاء المشاغبين يدورون حولك بطنين الذباب، فهم يرفعون أناشيدهم تزلفًا إليك ليتحكموا في جلدك ودمك. أهم يتوسلون إليك ويداهنونك كما يداهنون الآلهة والشياطين، فيحتالون عليك بالملاطفة والثناء، وما يحتال غير الجبناء

إنهم يفكرون بك كثيرًا في سرهم فيلقون الشكوك عليك، وكل مَنْ يُفكر الناس به كثيرًا تحوم حوله الشبهات

إنهم يعاقبونك على كل فضيلة فيك ولا يغتفرون لك من صميم فؤادهم إلا ما ترتكب من أخطاء. إنك لكريم وعادل، لذلك تقول في قلبك: إن هؤلاء الناس أبرياء وقد ضاقت عليهم الحياة ولكن نفوسهم الضيقة تقول في نجواها: أن كل حياة عظيمة إنما هي حياة مجرمة ويشعر هؤلاء الناس بأنك تحتقرهم عندما تشملهم بعطفك، فيبادلونك عطفك بالسيئات. إنك لتصدعهم بفضيلتك الصامتة فلا يفرحون إلا عندما يتناهى تواضعك فيستحيل غرورًا.

إن الناس يطمحون بالطبع إلى إلهاب كل عاطفة تبدو لهم، فاحذر الصعاليك لأنهم يحسُّون بصغارهم أمامك فيتحمسون حتى ينقلب إحساسهم كرهًا وانتقامًا

أفما شعرت أنهم يخرسون عندما تطلع عليهم، فتبارحهم قواهم كما يبرح الدخان النار إذا همدت

أجل يا صديقي، ما أنت إلا تبكيت في ضمائر أبناء جلدتك لأنهم ليسوا أهلاً لك، فهم لذلك يكرهونك ويودون امتصاص دمك

إن أبناء جلدتك لن يبرحوا كالحشرات المسمومة لأن العظمة فيك ستزيد أبدًا في كرههم لك

إلى عزلتك، يا صديقي، إلى الأعالي حيث تهب رصينات الرياح، فإنك لم تخلق لتكون صيادًا للحشرات

العفـــة

يقول نيتشه على لسان زارا:

أحب الغاب، فما تسهل حياة المدن عليَّ وقد كثر فيها عبيد الشهوات الثائرات

لخير أن يقع الرجل بين براثن سفاح من أن تحدق به أشواق امرأة جامحة ملتهبة

إنك إذا ما تفرست في رجال المدن، لتشهد لك نظراتهم بأنهم لا يرون في الأرض شيئًا أفضل من مضاجعة امرأة...

في أغوار أرواحهم ترسب الأقذار، واشقاهم مَنْ تمرغ عقله بأقذاره

ليتك حيوان اكتملت حيوانيته على الأقل، ولكن أين منك طهارة الحيوان؟

ما أنا بالمشير عليك بقتل حواسك، إن ما أوجبه إنما هو طهارة هذه الحواس

ما أنا بالمشير عليك بالعفة، لأنها إذا كانت فضيلة في البعض فإنها لتكاد تكون رذيلة في الآخرين. ولعل هؤلاء يمسكون عن التمتع، غير أن شبقهم يتجلى في كل حركة من حركاتهم

إن كلاب الشهوة تتبع هؤلاء الممسكين حتى إلى ذرى فضيلتهم فتنفذ إلى أعماق تفكيرهم الصارم لتشوش عليه سكينته، ولكلاب الشهوة من مرونة الزلفى ما تتوسل به إلى نيل قطعة من الدماغ المفكر إذا منعت قطعة اللحم عنها...

إنكم تحبون المآسي وكل ما يفطر القلوب، أما أنا فلا أثق بكلاب شهواتكم لأن نظراتكم الرصينة تمتلئ شهوة عندما تقع على المتألمين، وقد تنكر الشبق فيكم فدعوتموه إشفاقًا. وإني لأضرب لكم مثلاً على هذا حالة العدد الوفير ممن أرادوا طرد الشياطين فدخلوا هم في الخنازير بدلاً منها

إذا ما ثقلت العفة على أحد فعليه أن يعرض عنها كيلا تنبسط أمامه سبيلاً إلى الجحيم، جحيم أقذار النفس ونيرانها

لعلكم ترون بذاءة في كلامي، أما أنا فأرى البذاءة حيث لا ترونها أنتم

ليست البذاءة في قذارة الحقيقة، بل هي في تدنيها وإسفافها، وطالب المعرفة يأنف من الانحدار إلى مهاويها

إن من الناس مَنْ دخلت العفة قلوبهم فلانت هذه القلوب لها. أولئك هم الضاحكون وفي ابتسامهم ما ليس في ابتسامكم من إخلاص. إنهم يهزأون بالعفة ويتساءلون عما يمكن أن تكون

أفليست العفة غرورًا؟ أفليست هي التي جاءت إلينا ولم نذهب نحن إليها؟

لقد فتحنا قلبنا لها فاستقرت ضيفًا ثقيلاً فيه، فليبق هذا الضيف نازلاً فينا ما طاب له المقيل

هكذا تكلم زارا...

الصـــديق

يقول نيتشه على لسان زارا:

يقول المنفرد في نفسه (لا أطيق وجود أحد بقربي) ولكثرة ما يقف محدقًا في ذاته تظهر التثنية فيه، ويقوم الجدال بين شخصيته وبين ذاته فيشعر بالحاجة إلى صديق. وما الصديق للمنفرد إلا شخص ثالث يحول دون سقوط المتجادلين إلى الأغوار كما تمنع المنطقة المفرغة غرق العائمين

إن أغوار المنفرد بعيدة القرار، فهو بحاجة إلى صديق له أنجاده العالية، فثقة الإنسان في غيره تقوده إلى ثقته بنفسه، وتشوقه إلى الصديق ينهض أفكاره من كبواتها

كثيرًا ما يقود الحب إلى التغلب على الحسد، وكثيرًا ما يطلب الإنسان الأعداء ليستر ضعفه ويتأكد من إمكانه مهاجمة الآخرين

مَنْ يطمح إلى اكتساب الصديق وجب عليه أن يستعد للكفاح من أجله ولا يصلح للكفاح إلا مَنْ يُمكنه أن يكون عدوًا. يجب على المرء أن يحترم عداءه في صديقه، إذ لا يمكن لك أن تقترب من قلب صديقك حين تهاجمه وتحارب شخصيته

أنت تريد الظهور أمام صديقك على ما أنت عليه هاتكًا كل ستر عن خفايا نفسك، فلا تعجب إذا رأيت صديقك يعرض عنك ويقذف بك إلى بعيد

مَنْ لا يعرف المصانعة يدفع بالناس إلى الثورة عليه، فاحذر العري، يا هذا، لأنك لست إلهًا، والآلهة دون سواهم يخجلون من الاستتار

عليك بارتداء خير لباس أما صديقك، لتهيب به إلى طلب المثل الأعلى كما في الإنسان المتفوق

أفما تفرست يومًا في وجه صديقك وهو نائم لترى حقيقته؟ أفما رأيت ملامحه إذ ذاك كأنها ملامحك أنت منعكسة على مرآة مبرقعة معيبة؟ أفما ذعرت لمنظر صديقك وهو مستسلم للكرى؟

ما الإنسان، ايها الرفيق، إلا كائن وجب عليه أن يتفوق على ذاته، وعلى الصديق أن يكون كشافًا صامتًا، فامسك عن النظر علنًا إلى كل شيء ما دمت قادرًا في غفلتك على كشف كل ما يفعله صديقك في انتباهه. عليك أن تحل الرموز قبل أن تعلن إشفاقك، فقد ينفر صديقك من الإشفاق ويفضل أن يراك مقنعًا بالحديد وفي عينيك لمعان الخلود

ليكن عطفك على صديقك متشحًا بالقسوة وفيه شيء من الحقد، فيبدو هذا العطف مليئًا بالرقة والظرف

كن لصديقك كالهواء الطلق والعزلة والغذاء والدواء، فإن من الناس من يعجز عن التحرر من قيوده ولكنه قادر على تحرير أصدقائه

دع الصداقة إذا كنت عبدًا، وإذا كنت عاتيًا فلا تطمح إلى اكتساب الأصدقاء

لقد مرت أحقاب طويلة على المرأة كانت فيها مستبدة أو مستعبدة فهي لم تزل غير أهل للصداقة، فالمرأة لا تعرف غير الحب

إن حب المرأة ينطوي على تعسف وعماية تجاه مَنْ لا تحب، وإذا ما اشتعل بالحب قلبها فإن أنواره معرضة أبدًا لخطف البروق في الظلام...

لم تبلغ المرأة بعد ما يؤهلها للوفاء كصديقة، فما هي إلا هرة، وقد تكون عصفورًا، وإذا هي ارتقت أصبحت بقرة...

ليست المرأة أهلاً للصداقة، ولكن ليقل لي الرجال مَنْ هو أهل للصداقة بينهم؟ إن فقر روحكم وخساستها يستحقان اللعنة أيها الرجال، لأن ما تبذلونه لأصدقائكم يمكنني أن أبذله لأعدائي دون أن ازداد فقرًا

إنكم لا تتخذون إلا الأصحاب، متى تسود الصداقة بينكم؟

ألف هدف وهدف

يقول نيتشه:

لقد شاهد زارا كثيرًا من البلدان وكثيرًا من الشعوب، فنفذ إلى حقيقة الخير والشر، وعرف أن لا قوة في العالم تفوق قوتهما وقال:

تحقق أن ليس على الأرض من شعب تحلو له الحياة دون أن يخضع النظم والسنن لتقديره، وإن كل شعب يرى من واجبه، إذا أراد الحياة، أن يجيء بتقدير يختلف عن تقدير مَن~ يجاوره من الشعوب. وهكذا كان ما يراه أحدها خيرًا يراه الآخر دناءة وعارًا

ذلك ما عرفته، فكم من عمل اتشح العيب في بلد، رأيته مجللاً بالشرف والفخر في بلد آخر

لم أر جارًا تمكن من إدراك حقيقة جاره، بل رأيت كلاً منهما يعجب لجنون الآخر وقسوته

لقد علق كل شعب فوق رأسه لوح شريعته، وسطر عليه ما اجتاز من

عقبات وما تضمر إرادته من عزم، فما تراءى له صعب المنال فهو موضوع تمجيده، وما خيره إلا حاجة مُلحة عز مطلبها، فهو يقدس كل وسيلة تمكنه من الظفر بهذه الحاجة

إن كل ما يوطد الحكم لهذا الشعب، وكل ما ينيله النصر والمجد ويلقى الرعب في روع جاره مثيرًا حسده إنما هو في نظره ذو المكانة الأولى، وما احتل المقام الأول في اعتباره يصبح مقياسًا لجميع أموره ومعنى لجميع ما يحيط به، فإذا ما تمكنت من الاطلاع على حاجات أي شعب وخبرت أرضه وجوه وحالة جاره، فأنك لتدرك النواميس التي تتحكم فيه وتحفزه إلى المجالدة للغلبة على اهوائه، ولتعرف السبب في أختياره

(عليك أن تكون سباقًا مجليًا في كل مضمار، فلتقع نفسك بغيرتها كيلا تبذل الولاء إلا للصديق)

إنها لكلمات إذا وقعت في أذن يوناني، ترتعش نفسه لها فيندفع إلى اقتحام الصعاب طلبًا للمجد

(قل الحق، وكن ماهرًا في تفويق سهامك من قوسك)

إنها لوصية صعبت وعزت على الشعب الذي اقتبست اسمي منه، وفي هذا الاسم من المصاعب قدر ما فيه من أمجاد

(أكرم أباك وأمك، ولتكن بارًا بهما من صميم قلبك)

وهذه الوصية القائمة على إرغام النفس، قد عمل بها شعب آخر فبلغ القوة وأصبح خالدًا

(كن أمينًا وابذل للأمانة دمك وشرفك حتى ولو كان جهادك في سبيل ما يضير وما يورد المهالك

وهذه أيضًا وصية عمل بها شعب آخر، فتغلب على ذاته وأصبح عظيمًا تثقله الأماني الجسام

لقد أقام الناس الخير والشر، فابتدعوهما لأنفسهم، وما اكتشفوهما ولا أنزلا عليهم بهاتف من السماء

لقد وضع الإنسان للأمور أقدارها ليحافظ على نفسه، فهو الذي أوجد للأشياء معانيها الإنسانية

ما التقدير إلا الإيجاد بعينه، فاصغوا إليَّ أيها الموجدون

ما الكنوز والجواهر إلا أشياء أرادها تقديركم جواهر وكنوزًا، فما القيمة إلا اعتبار، ولولا التقدير لما كان الوجود إلا قشورًا لا نواة فيها. اسمعوا أيها الموجدون: إن قيمة الاشياء تتغير تبعًا لتحول اعتبار الموجد، ولا بد لهذا الموجد من أن يهدم في كل حين

لقد كانت الشعوب تتولى الإيجاد في البدء حتى ظهر الأفراد الموجدون، فما الفرد في الواقع إلا أحدث هيئات الوجود

لقد أقامت الشعوب لنفسها قُدمًا شريعة خيرها، وما نشأت هذه الشريعة إلا باتفاق المحبة التي طمحت إلى السيادة، والمحبة التي رضيت بالامتثال

إن هوى المجموع أقدم من أهواء الفرد، وإذا كان خير الضمائر ما يكمن في المجموع، فإن شرها ما يتجلى في الفرد المعلن شخصيته

الحق أن الشخصية المراوغة التي لا محبة فيها، والشخصية التي ترمي إلى الاستفادة من خير الأكثرية، إنما هي عنوان انحطاط المجموع لا مبدأ كيانه

ما خلق الخير والشر في كل عصر إلا المتهوسون المبدعون، وما أضرم نارهما إلا عاطفة الحب وعاطفة الغضب باسم الفضائل جمعاء!

لقد شاهد زارا كثيرًا من الشعوبَ والبلدان فما رأى قوة على الأرض تفوق قوة المتهوسين، والقوة معنى لكلمتي الخير والشر

ما أشبه ما يستدعي التمجيد ويستوجب العقاب بالمسخ الهائل، فمن له بسحق هذا المسخ، أيها الأخوة؟ من سيشد بالأغلال على ما يتلع هذا الحيوان من آلاف الأعناق؟

لقد بلغت الأهداف الألف عدًّا إذ بلغ عدد الشعوب ألفًا، فنحن بحاجة إلى قيد واحد لألف عنق، لأننا بحاجة إلى هدف واحد، فالبشرية لم تعرف حتى اليوم لها هدفًا، ولكن إذا كانت الإنسانية تسير ولا غاية لها، أفليس ذلك لقصورها وضلالها؟

هكذا تكلم زارا...

محبة القريب

يقول نيتشه على لسان زارا:

إنكم لتعطفون على القريب، وتعبرون عن عطفكم بتزويق الكلام، أما أنا فأقول لكم إن محبتكم للقريب إن هي إلا أنانية مضللة

إنكم تلجأون للقريب هربًا من أنفسكم، وتريدون أن تعدوا هذا العمل فضيلة، وهل يخفى عليَّ كنه تجردكم هذا؟

إن المخاطب أقدم من المتكلم، فالأول مقدس أما الثاني فلم يقدس بعد. ذلك هو السبب في عطف الإنسان على قريبه

إن ما أشير به عليكم هو أن تنفروا من القريب لا أن تحبوه وذلك لتتمكنوا من محبة الإنسان البعيد، فإن ما فوق محبة القريب محبة الإنسان البعيد المنتظر أي اضع فوق محبة الإنسان محبة الأشياء والأشباح

إن الشبح الذي يعدو أمامك، يا صديقي، لهو أجمل منك، فلمَّ لا تعيره لحمك وعظمك؟

لقد استولى الخوف عليكم فلذلك تفزعون إلى القريب. لا قبل لكم باحتمال أنفسكم وما حبكم بالحب الكامل، لذلك أراكم تطمحون إلى إغواء قريبكم لتتمتعوا بضلاله

أتمنى أن تنفروا من جميع فئات الأقربين ومن جيرتهم أيضًا لتضطروا إلى إيجاد الصديق الذي يطفح قلبه بالإخلاص. إنكم لتدعون شهودًا عندما تريدون أن تغدقوا الثناء على أنفسكم، وإذا ما توصلتم إلى تضليلهم ليحسنوا الظن بكم تبدأون حينئذ بإحسان الظن بأنفسكم

ما من أحد يرتكب الكذب إلا إذا تكلم ضد ضميره، فاصدق الناس مَنْ لا ضمير له يحول دون قوله الصدق. على هذه القاعدة تتكلمون عن أنفسكم بين الناس لتضللوهم في حقيقتكم

يقول المجنون في نفسه: (إن مخالطة الناس تفسد الأخلاق، بل هي تفسد بخاصة مَنْ لا خلاق لهم)

إن منكم مَنْ يهرع إلى جاره ليفتش عن نفسه، ومنكم مَنْ يذهب إليه لينساها إنكم تسيئون محبة أنفسكم، لذلك يصبح انفرادكم بمثابة سجن لك

إن الغائبين يؤدون ثمن حبكم للقريب، لأن خمسة يجتمعون منكم يقضون دائمًا على السادس الغائب

إنني لا أحب أعيادكم، إذ رأيتها مليئة بالممثلين، ورأيت النُظارة أبرع منهم تمثيلاً

لا ادعوكم إلى محبة القريب، بل ادعوكم إلى محبة الصديق. فليكن الصديق

لكم مظهر حبور الأرض، فتحسون بها ينبئكم بالإنسان المتفوق

أوصيكم بالصديق يطفح قلبه إخلاصًا، غير أن مَنْ يطمح إلى الظفر بمثل هذا القلب يجب عليه أن يكون كالاسفنجة قادرًا على تشرب السائل المتدفق. أوصيكم بالصديق الذي يحمل عالمًا في نفسه، فهو الصديق المبدع الذي يسعه أن يقدم لكم هذا العالم في كل حين، فيعرض عليكم ما مر به من عبر الحياة، فتشهدون كيف يتحول الشر إلى خير، وكيف تنتهي الصدف بكم إلى غاياتكم

لكن المستقبل والمقاصد البعيدة ما تصبو إليه في يومك، فتحب في صديقك الإنسان المتفوق، وتضعه نصب عينيك كغاية لوجودك

لا اشير عليكم بمحبة القريب أيها الأخوة، بل بمحبة الآتي البعيد

هكذا تكلم زارا...

طرق المبدع

يقول نيتشه على لسان زارا:

أتقصد العزلة يا أخي لتجد الطريق التي توصلك إلى مكمن ذاتك؟ إذن، فقف قليلاً في تردد واصغ إليَّ:

أنت قد عشت طويلاً بين هذا القطيع، ولسوف يدوي صوته مليًا في داخلك. فإذا قلت له: لقد تغير ضميري جانحًا عن ضميرك – فلن تكون إلا شاكيًا متألمًا

إن اشتراكك بالشعور مع القطيع قد أورثك هذا الألم، وآخر وهج من هذا الضمير المشترك لا يزال يلهب فجيعتك فيجددها. ولكنك ترغب في اتباع هاتف آلامك لأنه يقودك إلى التوغل في ذاتك، فأين برهانك على حقك في المضي إليها وعلى أنك قادر على هذا السفر. أفأنت قوة جديدة وحق جديد؟ أأنت حركة

ابتداء؟ أأنت عجلة تدور على ذاتها؟ أبوسعك أن تجعل النجوم تدور حولك؟

لكم من طموح يتحفز نحو الأعالي، ولكم من طمع يرتعش في أمانيه، فاثبت لي أنك لست من الطامحين الطامعين

إن كثيرًا من ساميات الأفكار لا تعمل إلا عمل الأكر المنتفخة فلا تكاد تتضخم حتى يحكمها الضمور

إنك تدعو نفسك حرًا، فقل لي ما هي الفكرة التي تقيمها مبدأ لك. ولا تكتف بقولك إنك خلعت نيرك. فهل كنت يا ترى ذا حق بخلعه؟ إن من الناس مَنْ يفقدون آخر مزية لهم إذا هم انعتقوا من عبوديتهم

لا يهم زارا أن تقول له من أية عبودية تحررت، فلتعلن له نظراتك الصافية الغاية التي تحررت من أجلها

هل بوسعك أن تسن لنفسك خيرها وشرها فترفع إرادتك شريعة تسود أعمالك، أبوسعك أن تكون قاضيًا على نفسك وأن تكون منتقمًا منها لشريعتك؟ إنه لأمر مريع أن يبقى الإنسان منفردًا مع مَنْ أقامه قاضيًا على نفسه ومنتقمًا منها بالشريعة التي أوجدها. أن مثل هذا الإنسان ليذهب في الفضاء ذهاب الكوكب مقذوفًا إلى فراغ الوحدة وصقيعها

إنك وقد أصبحت منفردًا لا تزال تتألم من المجتمع لأنك لم تطرح شجاعتك ولم يزل للأمل مرتع فيك. غير أنك ستتعب من انفرادك يومًا، إذ تلين قناتك وينحطم غرورك فلا تتمالك من الهتاف قائلاً إنني أصبحت وحيدًا فريدًا

سيأتي يوم تحتجب فيه عظمتك عنك فيلتصق صغارك فيك حتى لترتجف فرقًا من تساميك نفسه إذ يبدو أمامك كشبح مرعب فتصرخ قائلا: (كل شيء باطل)

إن في المنفرد عواطف تطمح إلى القضاء عليه، فإن لم تنل منه نالت من نفسها وانتحرت. فهل أنت مستعد لارتكاب جريمة القتل

أتعرف، يا أخي، معنى كلمة الاحتقار، وما ستكون آلامك إذا أنت أردت العدل واضطررت إلى الاقتصاص ممَنْ يحتقرونك؟

إنك تكره الكثيرين على تغيير اعتقادهم فيك، فتثير حفيظتهم عليه، لقد اقتربت منهم ثم تجاوزتهم، فهم لذلك لن يغتفروا لك

لقد تفوقت عليهم، فكلما اعتليت فوقهم ازددت صغارًا في أعين الحاسدين وما كره الناس أحدًا كرههم للمحلق فوق السحاب

لقد وجب عليك أن تقول للناس: إنني اخترت ظلمكم نصيبًا حق لي منكم لذلك عز إنصافي عليكم. إن الناس يرشقون المنفرد بالمظالم والمثالب، ولكنك إذا كنت تريد أن تصبح كوكبًا فعليك أن ترسل أنوارك حتى إلى الراشقين

احترس بخاصة من أهل الصلاح والعدل لأنهم يتوقون إلى صلب مَن يوجد فضيلة لنفسه. إنهم يكرهون المنفرد

احترس أيضًا من السذاجة المتقية، لأنها ترى الكفر في كل إنسان لا يلتصق بها. وقد كان الساذجون في كل مكان يتوقون إلى إيقاد النار واللعب بها

كن على حذر من التطرف في حبك، فإن المنفرد يمد يده متسرعًا لمصافحة مَنْ يلتقي في طريقه. إن من الناس مَنْ يجب عليك ألا تمد إليهم يدًا ، بل مخلبًا ناشبًا

غير أن أشد من تصادف من الاعداء خطرًا إنما هو أنت وما يترصدك في المغاور والغابات إلا نفسك

لقد تبينت الطريق الذي يقودك إلى ذاتك. أيها المنفرد، وطريقك منبسط أمامك وأمام شياطينك السبعة. فستصبح منذ الآن جاحدًا لنفسك، ساحرًا

مجنونًا مشككًا كافرًا شريدًا. فيجب عليك أن ترضى بالاحتراق بلهبك إذ لا يمكنك أن تتجدد مالم تشتعل حتى تصبح رمادًا

إنك تتبع طريق الخالق، أيها المنفرد، فأنت تفتش على إله لك تقيمه من شياطينك السبعة. إنك تتبع طريق العاشق، ايها المنفرد، وقد عشق نفسك، فأنت لذلك تحتقرها احتقار العاشقين

يريد العاشق أن يبتدع لأنه يحتقر، وما له أن يدعي الحب إذا كان لم يبدأ باحتقار المحبوب

توغل في عزلتك يا أخي. سر فلا رفيق لك إلا حبك وإبداعك. إنك ستسير طويلاً قبل أن تقفو العدالة أثرك متثاقلة متعارجة

اذهب إلى عزلتك يا أخي. فأنني اشيعك بدموعي يا أخي، لأنني أحب مَنْ يتفانى ليوجد في فنائه من يتفوق عليه

هكذا تكلم زارا...

الشيخة والفتاة

يقول نيتشه على لسان زارا:

لماذا تدلج مختفيًا في الغسق يا زارا؟ وما هو الذي تخفيه بكل احتراس تحت ردائك؟ أكنز وهبته أم طفل رزقته؟ وإلى أين تتجه على طريق اللصوص يا صديق الأشرار؟

فأجاب زارا: الحق يا أخي، أن ما أحمل هو كنز وهبته، فهو حقيقة صغيرة طائشة كالطفل، ولولا إنني كممت فمها لصاحت بملء شدقيها

بينما كنت أسير اليوم منفردًا في طريقي عند الغروب، التقيت بضحية ناجتني قائله:

لقد كلمنا زارا مرارًا نحن النساء، ولكنه لم يتكلم عنا مرة واحدة

قلت لها: يجب ألا يتكلم الرجل عن النساء إلا للرجال

فقالت: لم تتكلم أمامي عن النساء لأنني بلغت من العمر أرذله فلن تستقر أقوالك في ذهني

وقبلت رجاء المرأة العجوز فقلت لها: كل ما في المرأة لغز، وليس لهذا اللغز إلا مفتاح واحد وهو كلمة (الحبل)

ليس الرجل للمرأة إلا وسيلة، أما غايتها فهي الولد، ولكن ما تكون المرأة

ومن الغريب أن ينطق زارا بالحق عن النساء وهو لا يعرفهن إلا قليلاً. أفتكون إصابته ناشئة عن أن ليس في حالة المرأة شيء ممتنع

والآن اصغ إليَّا يا زارا، فإنني سأعلن لك حقيقة صغيرة مكافأة على ما قلت، وكبر سني يجيز لي أن أعلنها لك، فاسترعها واطبق شفتيك عليها لئلا يتعالى صراخها من فمك

فقلت هاتها، هذه الحقيقة الصغيرة أيتها المرأة. وهذا ما قالت العجوز:

إذا ما ذهبت إلى النساء فلا تنس السوط

هكذا تكلم زارا...

لسعة الأفعى

يقول نيتشه:

واستسلم زارا للكرى يومًا تحت شجرة التين، وكان الحر شديدًا فستر وجهه بساعده فأتت أفعى ولسعته في عنقه فصرخ متألمًا وانتفض محدقًا بها فعرفت عينيه وتململت لتنصرف، فقال لها زارا: لا تذهبي قبل أن أقدم لك شكري ، لأنك نبهتني في الزمن المناسب لأقوم بسفر بعيد

فأجابت الأفعى وفي صوتها غنة الأسى: بل سفرك قريب

وابتسم زارا وقال: وهل لزعاف الأفعى أن يقتل تنينًا؟ خذي سمك، إنني أعيده إليك فلست من الغنى على ما يسمح لك بتقديمه هدية لي

وسارعت الأفعى إلى الالتفاف حول عنق زارا تلحس جرحه

وقص زارا هذه الحادثة يومًا على أتباعه فقالوا له: وما هو المغزى الأدبي لهذه القصة، فأجاب: إن أهل الصلاح والعدل يدعونني هدامًا للمبادئ الأدبية فقصتي لا تتفق وهذه المبادئ

إذا كان لكم عدو فلا تقابلوا شره بالخير لأنه يستصغر بذلك نفسه، بل أكدوا له أنه أحسن بعمله إليكم، والأجدر بكم ألا تحتقروا أحدًا، تظاهروا بالغضب، وإذا وجهت اللعنة إليكم، فلا يسرني أن تمنحوا البركة، أن ما يسرني هو الا تأبوا اللعن أنتم أيضًا، وإذا ما أنزلت بكم مظلمة كبيرة فبادلوا المعتدي مثلها وارفقوها بخمس مظالم صغرى، لأنه ما من مشهد أشد قبحًا من مشهد مَنْ لا يخضع إلا للظلم

إن اقتسام المظالم بالتساوي إنما هو مساواة بالحق فهل كنتم تعرفون هذا من قبل؟ مَنْ يقدر على إرهاق الناس بظلمه فعليه أن يحتمل هو الظلم أيضًا

لئن ينتقم الإنسان قليلاً، فذلك أدنى إلى المعروف وليس من الإنسانية أن يترفع المظلوم عن الانتقام. إنني لأنفر من اقتصاصكم إذا لم يكن عبارة عن حق تؤدونه للمعتدي، فإن مَنْ يسند الخطأ إلى نفسه لأنبل ممَنْ يعلنون في كل آن أن الحق في جانبهم، وأخص من هؤلاء مَنْ كانوا حقيقة على صواب. إن أغنياء الروح لا يفعلون هذا

إنني أكره عدالتكم الباردة، فإن في عيون قضاتكم أوزار الجلاد ولمعان سيفه. فأين العدالة تلمح في عينيها الصفاء. أوجدوا لي الحب الذي لا يكتفي

بحمل كل أنواع العقاب، بل يحمل أيضًا جميع الخطايا

أوجدوا لي العدل الذي يبرئ الجميع ليحكم على الإنسان الذي يدين

أتريدون أن أذهب إلى أبعد مما قلت فأعلن لكم أن الكذب نفسه يصبح محبة للإنسانية في نفس مَنْ يتوق إلى إقامة العدل؟

ولكن هل بوسعي أن أقيم العدل بكل إخلاص؟ وكيف يمكنني أن أتوصل إلى إعطاء كل ذي حق حقه. إذن، لأكتفين بأن أعطي أصحاب الحق حقي الخاص

وأخيرًا، حاذروا ظلم المنفرد، إذ ليس بوسعه أن ينسى وأن يبادل الظالمين ظلمًا، وما المنفرد إلا بئر عميقة يسهل على مَنْ يشاء أن يُلقي فيها حجرًا. ولكن مَنْ يقدر أن يستخرج هذا الحجر إذا بلغ قعر البئر السحيق؟

احترسوا من إهانة المنفرد، وإذا أنتم حقرتموه فاجهزوا عليه بقتله

هكذا تكلم زارا...

الطفل والزواج

يقول نيتشه على لسان زارا:

لي سؤال أخصك به لأسبر أعماق روحك يا أخي:

أنت في مقتبل العمر وتتمنى أن يكون لك زوجة وولد، ولكن قل لي هل أنت الرجل الذي يحق له هذا التمني؟ أأنت الظافر المنتصر على نفسه، الحاكم على حواسه، السائد على فضائله، أم أن تمنيك هذا ليس إلا شهوة حيوان أو خشية منفرد أو اضطراب مَنْ قام النزاع بينه وبين نفسه؟

إن ما أريده منك هو أن تتوق بانتصارك وحريتك إلى التجدد بالولد. إذ عليك أن تقيم الأنصاب إلى ما فوق مستواك. وهل بوسعك أن تفعل إذا لم تكن متين البنية من رأسك إلى أخمص قدميك؟

ليس عليك أن ترسل سلالتك إلى الأمام فحسب، بل عليك بخاصة أن ترفعها إلى ما فوق. فليكن عملك في حقل الزواج منصبًا إلى هذه الغاية

عليك أن توجد جسدًا جوهره انقى من جوهر جسدك ليكون حركة أولى وعجلة تدور لنفسها على محورها، فواجبك إذًا إنما هو إبداع مَنْ يُبدع

ما الزواج في عُرفي إلا اتحاد ارادتين لا يجاد فرد يفوق من كان علة وجوده. فالزواج حرمة متبادلة ترسو على احترام هذه الإرادة

ليكن هذا معنى زواجك وحقيقته، أما ما يدعوه الدخلاء الأغبياء زواجًا فأمر أحار في تعريفه، فما هو إلا مسكنة روحية ستقاسمها اثنان، ودنس يتمرغ به اثنان؟ ولذة بائسة تتحكم في اثنين. ولكن الدخلاء يرون في مثل هذا الزواج رباطًا عقدته السماء

وما أنا بالمرتضي بمثل هذه السماء، سماء الدخلاء أطبقت شباكها عليهم، تبًا لها، وسحقًا لمثل هذا الإله الذي يتقدم متراجعًا ليبارك اثنين لم يجمع هو بينهما

لا يضحكنكم هذا الزواج، فكم من طفل من حقه أن يبكي على أبويه!

رأيت رجلاً وقورًا فحسبته بالغًا من النضوج ما يدرك به معنى الأرض، ولكنني رأيت امرأته بعد ذلك فلاحت لي الأرض كأنها مأوى المجانين. أود لو تميد الأرض بي عندما أرى رجلاً فاضلاً يتخذ له زوجة حمقاء

من الناس مَنْ يتجرد كالأبطال سعيًا وراء الحقائق، فلا يلبث حتى يصطاد رباطًا مزيفًا يدعوه زواجًا. ومنهم من اشتهر بحذره في علاقاته وبصرامته في اختياره، فإذا هو بين ليلة وضحاها قد أفسد حياته ووقف يدعو هذا الإفساد زواجًا. ومنهم أيضًا مَنْ كان يفتش عن خادمة لها فضائل الملائكة، فإذا هو ينقلب فجأة خادمًا لامرأة وقد حق عليه أن يتصف هو بالفضائل الملائكية

فتشت في كل مكان فما رأيت إلا مشترين يقلبون السلع وعيونهم تتدفق مكرًا، ولكن أمكر هؤلاء الناس لا يتوصل في آخر الأمر إلى ابتياع هرة يدسها في جلبابه

إن ما تدعونه عشقًا إنما هو جنون يتتالى نوبة بعد نوبة حتى يجيء زواجكم خاتمًا هذه الحماقات بالحماقة المستقرة الكبرى. ويا ليت حب الرجل للمرأة وحب المرأة للرجل كانا إشفاقًا يتبادله إلهان يتألمان، ولكن هذا الحب لا يتجلى في الغالب إلا تفاهما بين إحساس حيوانين. وما خير الحب لو تعلمون إلا تحول واضطرم في ألم وخشوع، إن هو إلا المشعل ينير أمامكم مسالك الاعتلاء.

وسيأتي يوم يتجه فيه حبكم إلى مقر ابعد وأرفع من مستقر ذاتكم، لقد بدأتم بتعلم الحب ، لذلك ترتشفون الآن المرارة الطافية كالحبب على كأسه

إن في كأس كل حب إطلاقًا وحتى في كأس أرقى حب مرارة لا بد لكم من تجرعها، وهذه المرارة هي التي تنبه فيكم الشوق إلى الإنسان المتفوق وتلهب فيكم الظمأ إليه، ايها المبدعون. إذا كان هذا الظمأ هو الذي يدفع بك إلى طلب الزواج يا أخي، وإذا كنت تشعر بشوقك يندفع كالسهم نحو الإنسان المتفوق، فإنني أقدس إرادتك وأقدس زواجك

تخير الموت

يقول نيتشه:

كثير من يتأخرون في موتهم، وكثير مَنْ يبكرون. فإذا قال قائل للناس بالموت في الزمن المناسب، رفعوا عقيرتهم مستغربين. وزارا يُعلم الناس أن يموتوا في الزمن المناسب. ولكن أني لمن يعرف الحياة أن يتخير الموت في أوانه؟

أفما كان خيرًا للدخلاء على الحياة لو أنهم لم يولدوا. ولكن هؤلاء الدخلاء

يريدون أن يولي الناس أهمية كبرى لموتهم، وكم من نواة تباهي بأنها كسرت وهي جوفاء.

إنهم يعلقون أهمية على الموت لأنهم ما عرفوا بهجة الموت، فالناس لم يعرفوا حتى اليوم كيف يقدسون أبهج الأعياد. ولسوف أنبئكم بالموت الذي نقدس، الموت الذي يدفع الأحياء ويجتذبهم بحوافزه وآماله. إن مَنْ أكمل عمله يموت ظافرًا وحوله مَنْ يحفزهم الأمل وتنطوي فيهم الأماني. تعلموا أن تموتوا هكذا، ولكن أعلموا أن لا ظفر لمن يموت إذا هو لم يبارك ما أقسم الأحياء بإتمامه

تلك هي الميتة الفضلى، تليها في المراتب ميتة من يسقط في المعركة وهو ينشر عليها عظمة روحه. غير أن ما يحتقره المجاهدون والظافرون على السواء إنما هو ميتتكم الشوهاء التي تزحف لصًا وتتقدم آمرًا مطاعًا

ما أجمل ميتتي إذا أنا تخيرتها فجائتني لأنني أطلبها

ولكن متى يجدر بالإنسان أن يطلب الموت؟

إن من يتجه إلى مقصد في الحياة وله وريث، وجب عليه أن يتمنى الموت في الزمن المناسب لغايته ولوريثه، لأنه يأنف حرمة لهما من أن يلقي بالأكاليل الذابلة على هيكل الحية

إنني لا أريد أن أحبك الخيوط وانسحب إلى الوراء كمن يفتلون الحبال

من الناس مَنْ لا يتجاوزون بأعمارهم الحد اللائق بالحقائق والظفر، وخليق بالفم المجرد عن أسنانه ألا يتناول ببيانه جميع الحقائق. على الطامحين إلى الظفر أن يودعوا الأمجاد في الزمن المناسب ليتمرنوا على فن الرحيل عن الدنيا في الزمن المناسب أيضًا، ومن واجب المرء أن يتوقف عن عرض نفسه للآكلين عندما يكفُّون عن تذوقها، ولا يعرف هذه الحقيقة إلا مَنْ يود الاحتفاظ بمحبة من حوله.

ولكن من الأثمار كالتفاح مَنْ تقضي طبيعته الحامضة عليه أن ينتظر النضوج إلى آخر أيام الخريف، فإذا هو مائل للنظر باصفرار الشيخوخة وتجاعيد أساريرها

ومن الناس مَنْ يدب الهرم إلى قلوبهم أولاً، ومنهم من يدب الهرم إلى عقولهم، ومنهم مَنْ يشيخون في ربيع الحياة، غير أن مَنْ يبلغ الشباب متأخرًا يحتفظ بشبابه امدًا طويلاً

ومن الناس مَنْ ضلوا السبيل في حياتهم، فأضاعوا عمرهم، فعلى هؤلاء أن يعملوا على بلوغ التوفيق في موتهم على الأقل.

وهنالك أثمار لا تنضج لأنها تتهرأ في الصيف ولكنها تبقى معلقة بأغصانها لأن جبنها يصدها عن السقوط. وهكذا نرى في العالم أناسًا يلتصقون التصاقًا بأغصانهم، فهل من عاصفة تهب على الشجرة لتسقط ما عليها من أثمار تهرأت ورعى الدود قلبها؟ ليتقدم دعاة الموت العاجل وليهبوا كالعاصفة على دوحة الحياة، غير أنني لا أرى غير دعاة للموت البطيء يعظون بالصبر واحتمال كل مصائب الأرض.

إنكم تدعون إلى مكابرة الأرض ومجالدتها، أيها المجدفون والأرض صابرة عليكم صبرها الجميل.

والحق أن ذلك العبراني الذي يمجده المبشرون بالموت البطيء قد مات قبل أوانه، ولم يزل جم غفير يعتقد بأن ميتته المبكرة كانت مقدورة عليه

وما كان هذا المسيح العبراني قد عرف غير دموع قومه وأحزانهم وكيد أهل الصلاح والعدل، لذلك راودته فجأة شهوة الفناء.

ولو أنه بقى في الصحراء بعيدًا عن أهل الصلاح والعدل لكان تعلم حب الحياة وحب الأرض، ولكان تعلم الضحك أيضًا.

إن في الرجل من الطفولة ما ليس في الشاب، فالرجل الناضج أقل حزنًا وأقدر على فهم الحياة والموت، لأنه يشعر بحريته للموت وبحريته في الموت، وإذا امتنع عليه أن يثبت شيئًا انكره

حاذروا أن يكون موتكم تجديفًا على الأرض والإنسان أيها الصحاب. تلك هي النعمة التي استجديها من وداعة روحكم

ليرسل فكركم وفضيلتكم آخر أشعتهما في احتضاركم كما ترسل الشمس الغاربة آخر أنوارها على الأرض، وإلا فإن ميتتكم ستكون فاشلة. إنني هكذا أريد أن أموت ليزداد حبكم للأرض من أجلي، أيها الأصحاب. اريد أن أعود إلى الأرض التي خلقت منها لأجد الراحة في أحضانها

لقد كان زارا يرمي إلى هدف وقد أطلق سهمه الآن فارموا إلى هذا الهدف بعدي، لأنني من أجلكم أطلقت سهمي الذهبي. فما أشتهي شيئًا إشتهائي أن أراكم تطلقون سهامكم الذهبية أيضًا، ولسوف أبقى على الأرض قليلاً لأمتع عيني بهذا المشهد، فاغتفروا لي هذا التخلف إلى حين.

هكذا تكلم زارا...

الفضيلة الواهبة

يقول نيتشه:

وبعد أن ودع زارا مدينة (البقرة الملونة) التي شغف قلبه بها، شيعه عدد غفير ممن كانوا يدعون أنفسهم ابتاعه حتى بلغوا إلى منعطف الطريق فقال زارا إنه يريد متابعة سيره وحده. فودعه أتباعه وقدموا إليه عصا قبضتها من ذهب بشكل أفعى ملتفة حول الشمس، فسر زارا من هذه الهدية واتكأ على العصا قائلا لأتباعه:

قولوا لي، لماذا اصبح الذهب ذا قيمة؟ أليس لأنه نارد ولا فائدة منه، ولأنه وديع في لمعانه، ويبذل نفسه في كل حين ؟ لم يبلغ الذهب أسمى مراتب الأشياء القيمة إلا لأنه رمز لأسمى الفضائل، فعين الواهب براقة كالذهب، ووهج الذهب رسول سلام بين النيرين

إن أسمى الفضائل نادرة ولا نفع منها، فهي تتوهج بنورها الهادئ، وليس بين الفضائل مَنْ يطاول فضيلة السخاء

والحق، إنني شاعر برغبتكم، أيها الصحاب، فإنكم تطمحون مثل طموحي إلى الفضيلة الواهبة، فأنتم تريدون أن تحولوا نفوسكم إلى هبات وعطايا، وإلا لكنتم أشبه بالهررة والذئاب. ولهذا تتعطشون إلى حشد جميع الكنوز لأنها ظامئة أبدًا إلى العطاء. إنكم تجتذبون كل ما حولكم ليتسرب إلى داخلكم فينفجر ينبوعكم بها كأنها هبة من محبتكم

إن المحبة السخية الواهبة تستحيل إلى لص يمد يده إلى جميع الأشياء القيمة، وما أرى هذه الأنانية إلا عملاً صالحًا مقدسًا

غير أن هنالك أنانية أخرى تدهورت إلى أدنى دركات المسكنة في مجاعتها المتحكمة أبدًا فيها، تلك هي الأنانية التي تطمح إلى السرقة في كل آن، فهي أنانية المرض بل هي الأنانية المريضة، تحدج كل شيء بنظرات اللص وبنهم الجائع، فتزن لقمات الآكلين من أبناء النعمة وتدب أبدًا حول موائد الواهبين. وما مثل هذه الشهوة إلا عرض الداء الدفين ودليل الانحطاط الخفي، وما الطموح إلى السرقة بمثل هذه الأنانية إلا نزعة من نزعات الجسوم العليلة

أي شيء نراه أقبح الأشياء، أيها الإخوة، أفليس الانحطاط أقبحها؟ وهل يسعكم إلا أن تحكموا بانحطاط مجتمع لا أثر لروح السخاء والعطاء فيه

إن سبيلنا يتجه إلى الأعالي، وما نقصده إنما هو الارتقاء من نوع إلى نوع،

لذلك نرتعش عندما نسمع الانحطاط يهتف قائلاً: (لي كل شيء)

وهل روحنا إلا رمز لجسدنا وهي تطمح إلى الاعتلاء، وهل الصفات التي ندعوها فضيلة إلا عبارة عن هذه الرموز عينها؟

إن الجسد يقطع مسافات التاريخ بكفاحه، ولكن ما تكون الروح من الجسد يا ترى إن لم تكن المُذيع لكفاح الجسد وانتصاراته؟ ما الجسد إلا الصوت، وما الروح إلا الصدى الناجم عنه والتابع به. ليست الكلمات الموضوعة للدلالة على الخير والشر سوى رموز فهي تشير إلى الأمور ولا تعبر عنهاو لا يطلب المعرفة فيها ومنها إلا المجانين

انتبهوا، أيها الأخوة، إلى الزمن الذي يطمح فكركم فيه إلى البيان بالرموز لأن في هذا الحين تتكون الفضيلة فيكم، وعندئذ يبعث جسدكم ويتجه إلى الأعالي مجتذبًا عقلكم من سكونه ليدفع به إلى مراحل الإبداع حتى إذا ما سار عليها عرف قيمة الأشياء وأحب فأجاد في كل أعماله

في الزمن الذي يختلج فيه قلبكم تتكون فضيلتكم لأن هذا القلب يفيض باختلاجه كالنهر العظيم فيغمر القائمين على ضفافه بالبركة كما يهددكم بأشد الأخطار

إنما تنشأ فضيلتكم عندما يعجز المدح والذم عن بلوغ شعوركم، فتطمح إرادة الرجولة فيكم إلى السيادة على كل شيء

إنما تنشأ فضيلتكم عندما تحتقرون النعم والفراش الوثير وعندما لا تجدون راحة إلا بعيدًا عن مواطن الراحة

إنما تنشأ فضيلتكم عندما تنصب إرادتكم على مقصد واحد، وعندما يصبح هذا التحول في آلامكم ضرورة لا يسعكم التحول عنها

أفليس هذا شكلاً جديدًا للخير والشر؟ أفما تسمعون بهذا القول خرير الينبوع العميق الذي غربت مسالكه من قبل عنكم؟

إنها لفضيلة جديدة تمنح الإنسان قوة وتبعث فيه عزمًا، هذه الفكرة المتحكمة في روح بلغت الحكمة لأنها شمس مذهبة التفت عليها أفعى الحكمة

وصمت زارا مرسلاً نظرات الحب إلى اتباعه، ثم ارتفع صوته بنبرات جديدة قائلاً: أخلصوا للأرض، يا إخوتي، بكل قوى فضائلكم. لتكن محبتكم الواهبة ولتكن معرفتكم خادمتين لروح الأرض، إنني أطلب هذا متوسلاً

لا تدعوا فضيلتكم تنسلخ عن حقائق الأرض لتطير باجنحتها ضاربة أسوار الأبدية، ولكم ضلت من فضيلة من قبل على هذا السبيل

أرجعوا الفضيلة الضالة كما رجعت بها أنا إلى مرتعها في الأرض. عودوا بها إلى الجسد وإلى الحياة لتنفخ في الأرض روحها، روحًا بشرية

لقد تاه العقل وتاهت الفضيلة فخدعتها آلاف الأمور، ولما يزل هذا الجنون يتسلط على جسدنا حتى أصبح جزءًا منه فتحول فيه إلى إرادة

لقد قام العقل وقامت الفضيلة معه بتجارب عديدة فضلاً على ألف سبيل، وهكذا أصبح الإنسان عبارة عن تجارب ومحاولات ألصقت بنا الجهل والضلال.

وليس ما استقر فينا من التجارب حكمة الأجيال فحسب، بل جنونها أيضًا. ولكم يتعرض الوارثون إلى أخطار

إننا لم نزل نصارع جبار الصدف، ولم يزل العته سائدًا على الإنسانية حتى اليوم

ليكن عقلكم وفضيلتكم بمثابة روح للأرض وعقل لها، أيه الإخوة، فتتجدد بكم قيم الأشياء جميعها، من أجل هذا وجب عليكم أن تبدعوا

إن الجسد يطهر بالمعرفة، فيرتفع بمرانه على العلم، لأن مَنْ يطلب الحكمة

يظهر جميع غرائزه ، ومن ارتقى فقد أدخل المسرة في نفسه

أعِن نفسك، أيها الطبيب، لتتمكن من إعانة مريضك. إن خير ما تبذله من معونة لهذا المريض هو أن يرى بعينه أنك قادر على شفاء نفسك

إن في الأرض من السبل ما لم تطأها قدم بعد، فما أكثر مجاهلها وما أكثر خفاياها!!

اسهروا وانتبهوا أيها المنفردون لأن من المستقبل تهب نسمات سرية حاملة بشائر لا تقرع إلا الآذان المرهفة

إنكم في عزلة عن العالم، أيها المنفردون، ولكنكم ستصبحون شعبًا في آتي الزمان، ومنكم سيقوم الشعب المختار لأنكم اخترتم نفسكم اليوم. ومن هذا الشعب سيولد الإنسان المتفوق

والحق أن الأرض ستصبح يومًا مستشفى للأعلاء، فإن في نشرها عبيرًا جديدًا هو عبير الإخلاص والأمل الجديد

(٣)

وسكت زارا كمن يقف عند كلمة تتلجلج في فمه، وبعد أن قلب عصاه طويلاً بين يديه، أطلق صوته وقد تغيرت نبراته فقال:

سأذهب وحدي الآن، أيها الصحاب، وأنتم أيضًا ستذهبون بعدي وحدكم لأنني هكذا اريد

هذه نصيحتي إليكم، ابتعدوا عني وقفوا موقف الدفاع عن أنفسكم تجاهي، بل اذهبوا إلى أبعد من هذا، اخجلوا من انتسابكم إليَّ فلقد أكون لكم خادعًا

على مَنْ يطلب الحكمة ألا يتعلم محبة أعدائه فحسب بل عليه أيضًا أن يتعلم بغض أصدقائه. وما يعترف التلميذ اعترافًا تامًا بفضل استاذه إذا هو بقي أبدًا له

تلميذًا. لماذا تريدون أن تحطموا تاجي؟

إنكم تحوطونني بالأجلال، ولكن ما هي الكارثة التي تتوقعونها من إعراضكم عني، إن في رفع الأنصاب لخطرًا فاحترسوا من أن يسقط عليكم التمثال المنصوب فيقضي عليكم

تقولون إنكم تؤمنون بزارا، ولكن أيه أهمية له؟ تقولون إنكم مؤمنون، ولكن ما أهمية جميع المؤمنين؟ ما كان أحد منهم فتش عن نفسه قبل أن وجدتموني، وهكذا جميع المؤمنين، فليس الإيمان شيئًا عظيمًا. لذلك آمركم الآن أن تضيعوني لتجدوا أنفسكم، ولن أعود إليكم إلا عندما تكونون جحدتموني جميعكم

والحق، يا إخوتي، إنني في ذلك الحين، سافتش عن خرافي الضالة بعين أخرى فأبذل لكم حبًا غير هذا الحب

سيأتي يوم تصيرون فيه أصحابًا لي إذا ما وُجد بينكم الأمل الواحد، عندئذ سأرغب في الإقامة بينكم للمرة الثالثة للاحتفاء بأنوار الهاجرة العظمى

وستبلغ الشمس الهاجرة عندما يصل الناس إلى منتصف طريقهم بين الحيوان والإنسان المتفوق، وعندما يرون أملهم على منتهى السبيل الذي يقودهم إلى الفجر الجديد

في ذلك الحين يتوارى من يسير إلى الجهة الثانية وهو يبارك نفسه إذ ترتفع شمس معرفته لتتكبد الهاجرة

لقد مات جميع الآلهة، فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق. فلتكن هذه إرادتنا الأخيرة عندما تبلغ الشمس الهاجرة

هكذا تكلم زارا...

الفهرس

***